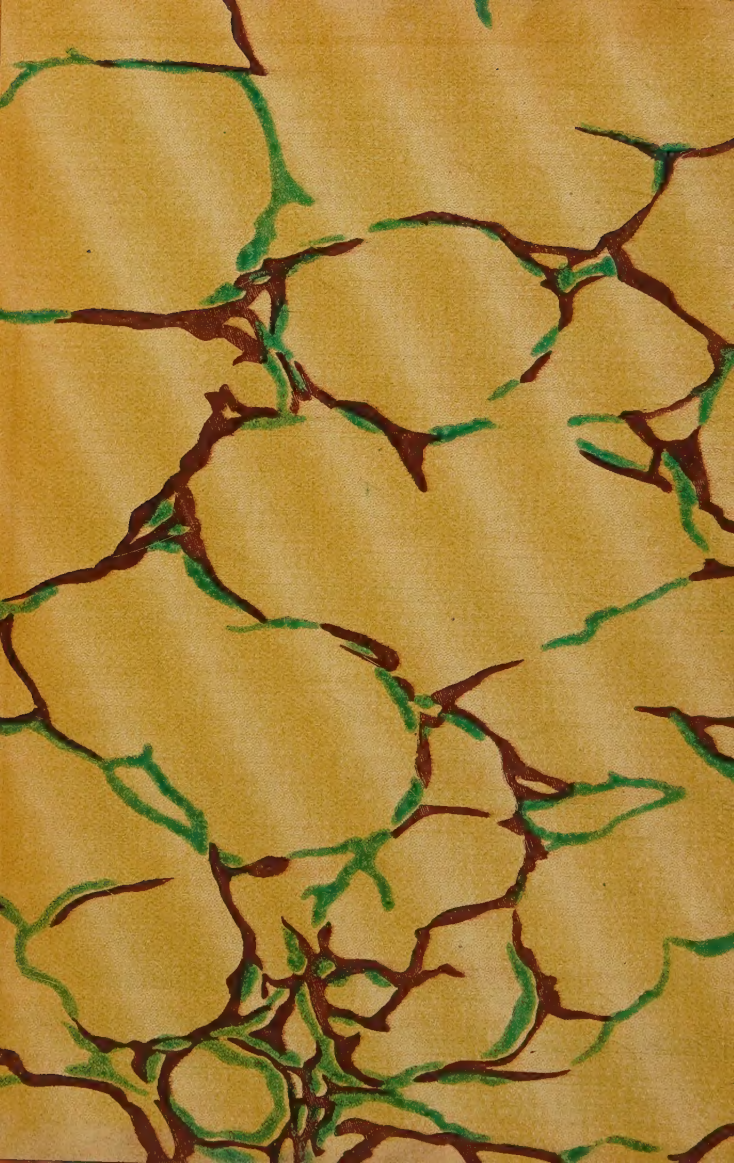

ASJOR

TRAITÉ

DE LA

VÉRITABLE ORAISON

SUIVI DES

ÉTATS D'ORAISON

I

APPROBATION DE CETTE NOUVELLE ÉDITION

Nous, examinateurs soussignés, avons jugé digne de l'impression le volume intitulé : *Traité de la véritable oraison d'après les principes de saint Thomas ;* dans lequel le R. P. Matthieu-Joseph Rousset, des Frères Prêcheurs, a réuni deux ouvrages d'excellente doctrine spirituelle : le *Traité de la véritable oraison,* par le P. Massoulié, et les *Avis sur les différents états de l'oraison mentale,* par le P. Rousseau.

Lyon, fête du Patronage de la Sainte Vierge, 28 octobre 1900.

Fr. M. Joseph BELON,
des Fr. Prêcheurs,
Maître en Théologie.

Fr. Barthélemy FROGET,
des Fr. Prêcheurs,
Maître en Théologie.

Imprimatur :

Fr. Ambrosius LABORÉ,
O. P. Prior Prov. Magister in S. Th.

Imprimatur :

Parisiis, die Iª martii 1901

A. BUREAU, v. g.

Les éditeurs de la présente édition réservent tous droits de reproduction et de traduction.

Cet ouvrage a été déposé, conformément aux lois, en juin 1901.

BIBLIOTHÈQUE ASCÉTIQUE DOMINICAINE

V

TRAITÉ

DE LA

VÉRITABLE ORAISON

D'APRÈS LES

PRINCIPES DE SAINT THOMAS

PAR LE

R. P. Antonin MASSOULIÉ

DES FRÈRES PRÊCHEURS

SUIVI DES *États d'Oraison*
Par le R. P. ROUSSEAU, *du même Ordre*

ÉDITION NOUVELLE

Revue et complétée par le R. P. M.-J. ROUSSET
du même Ordre

I

ALMA COLLEGE
246.1
LIBRARY
M388
Alma, California

PARIS

P. LETHIELLEUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR

10, RUE CASSETTE, 10

48152

APPROBATIONS

APPROBATION DES PROFESSEURS DE L'ORDRE

De toutes les erreurs qui ont affligé l'Eglise en divers temps, nulle n'a été capable de faire tant de mal que celle que le Saint-Siège a si sagement condamnée dans les Quiétistes de nos jours. Comme ils ne parlaient que d'oraison de quiétude et de contemplation, d'amour pur et désintéressé, de sainte indifférence, et du sacrifice du salut et de toute propriété ; comme par la subtile distinction des actes directs et réfléchis, ils assuraient qu'une âme avec les actes directs toujours imperceptibles était actuellement unie à Dieu aussitôt qu'elle le voulait, et sans en pouvoir être distraite que lorsqu'elle le voudrait, et que les efforts qu'on sentait bien n'avoir pas faits pour arriver à une union si sublime n'auraient été que les mouvements inquiets et ambitieux d'une activité mercenaire et de propriété ; que pour les actes réfléchis ils pouvaient servir à s'abandonner avec plus de repos et de goût aux plaisirs des sens, qui pour cela n'en devenaient ni volontaires ni libres ; comme enfin ils se servaient des expressions des plus saints mystiques, pour mieux déguiser le mystère d'iniquité auquel ils voulaient donner

cours : ne pouvaient-ils pas espérer que leur doctrine dont on ne se défierait pas sitôt, deviendrait en peu de temps une doctrine commune ?

Cependant par une Providence de Dieu qu'on ne peut assez admirer, il n'y a pas eu d'erreur dont tout le monde ait sitôt senti tout le venin, et à quoi on ait apporté un remède si prompt et si efficace. Ainsi il n'aurait pas été, ce semble, fort nécessaire que des auteurs particuliers prissent la peine d'écrire contre des dogmes, dont les peuples ont été plus tôt désabusés par la diligence des Censures qu'on en a fait, que les sectaires n'ont eu le loisir et le moyen de les répandre et de les inspirer. Mais comme on a remarqué que l'esprit de mensonge a tenté en divers siècles de semer avec une opiniâtreté incroyable cette ivraie dans le champ du Père de famille, et qu'après avoir été étouffée sur la fin du siècle passé, dans les Provinces où elle commençait à germer, on l'a vu renaître jusqu'à trois fois dans le cours de celui-ci ; il a été nécessaire que les Docteurs catholiques combattissent à fond des erreurs auxquelles on s'était contenté jusqu'aujourd'hui d'opposer des Censures. Elles ont été nécessaires et toujours efficaces ces vénérables et légitimes Censures ; mais des défenseurs de la nouveauté avaient cru s'en mettre à couvert par des termes nouveaux et spécieux, sous lesquels ils osaient nous débiter les mêmes erreurs.

Parmi les Docteurs catholiques qui auront combattu ces erreurs et écrit sur ces matières avec l'estime et l'approbation des fidèles, nous croyons que ce petit ouvrage que le Révérend Père Massoulié donne au public sera

toujours un des plus utiles et des plus recherchés, si on en juge selon son mérite ; tous ceux qui prendront la peine de le lire en seront convaincus. C'est de quoi nous pouvons les assurer par avance, et le témoignage que nous devons rendre à un si excellent ouvrage, que nous avons lu et examiné avec plaisir, selon l'ordre que nous en avions reçu de nos supérieurs. Donné à Paris, dans le Noviciat général des Frères Prêcheurs, le premier avril 1699.

Fr. Jean Montalier, Prieur du Noviciat et Professeur en Théologie.

Fr. Thomas Melchior Lhermite, Professeur en Théologie, Ex-Provincial de la Province réformée de Toulouse.

Fr. Jean Dominique Clavel, Professeur en Théologie.

APPROBATION DES DOCTEURS DE L'ORDRE, DE LA FACULTÉ DE PARIS

L'esprit d'erreur s'étant élevé en tant d'endroits contre la véritable oraison, il était à souhaiter pour le bien de l'Eglise, que des personnes, également consommées dans la science de la Théologie et dans la pratique de la vertu, traitassent la matière de l'oraison à fond, et par des principes si solides, qu'ils fussent capables de dissiper toutes les fausses lueurs de ces raffinements nouveaux dont on a voulu éblouir les esprits. C'est ce qu'a fait, d'une manière pleine de lumière, de force et d'onction, le R. Père

Antonin Massoulié, par son livre qui porte pour titre : « Traité de la véritable oraison, où les erreurs des Quiétistes sont réfutées, et les Maximes des Saints sur la vie intérieure sont expliquées selon les principes de saint Thomas. » Nous l'avons lu avec un très grand soin, et il nous a été facile d'y remarquer que l'auteur partout a une doctrine profonde et orthodoxe, une dévotion solide, qui fait sentir que l'expérience qu'il possède des vérités qu'il traite ne le fait pas moins écrire, que la connaissance parfaite qu'il en a. Ce sont les justes éloges qu'il mérite, et dont nous avons cru devoir accompagner l'approbation que nous donnons à son livre. Fait à Paris, ce neuvième avril 1699.

Fr. François Chauchemert, Docteur et Professeur en Théologie de la Faculté de Paris, Prédicateur ordinaire du Roi, de l'Ordre des FF. Prêcheurs.

Fr. Noel Alexandre, Docteur et ancien Professeur de Théologie en la Faculté de Paris.

PRÉFACE

Le *Traité de la véritable oraison* du P. Massoulié est, sans contredit, un des meilleurs qui existent sur ces matières. L'auteur, nourri de la plus pure doctrine de saint Thomas, qu'il possédait à fond, comme l'attestent ses savants ouvrages, ajoutait à ce riche trésor de science acquise la connaissance expérimentale des vérités qu'il avait à exposer. Aussi a-t-il su unir, à une grande profondeur de pen-

sées, une clarté d'expression et une onction douce et intime qui charment le lecteur. C'est un véritable régal et pour l'intelligence et pour le cœur que la lecture d'un pareil livre.

L'auteur fait connaître lui-même l'origine de son travail, son caractère et son but, d'abord dans une Epître dédicatoire adressée à Mgr de Noailles, archevêque de Paris, ensuite dans un Avertissement spécial placé en tête du traité. On peut voir cet Avertissement à la suite de notre préface ; nous nous bornerons à reproduire de l'Epître dédicatoire ce qui revient à notre sujet.

J'avais eu occasion, dit le P. Massoulié, d'examiner cette matière de l'oraison, et d'en faire une étude particulière. Et il me paraissait à craindre que la condamna-

tion si solennelle qu'on venait de faire du Quiétisme, ne fût à plusieurs un motif de quitter ce saint exercice, faute de bien distinguer ce qui se passe dans l'âme, lorsqu'appliquant doucement la volonté aux vérités divines sans beaucoup raisonner, elle goûte un véritable et saint repos : et ce qui lui arrive, lorsque, sans produire aucun acte, elle s'abandonne à une oisiveté vicieuse et sujette à l'illusion. J'avais fait sur cela diverses remarques pour m'en servir dans les occasions qui se présentaient de parler sur ce sujet, et d'en dire mon sentiment. Depuis, on m'a engagé à les mettre en ordre et à en composer ce petit ouvrage. Je l'ai envoyé en France à plusieurs personnes pieuses et habiles : elles ont jugé qu'il pouvait être de quelque utilité s'il était rendu public.

J'ai tâché de n'y rien avancer qui ne soit exact et conforme aux principes de la Théologie, et aux véritables règles de la prière. Je me suis attaché pour cela à la doctrine de saint Thomas, qui ayant excellé aussi bien dans la piété que dans la science, n'est pas un guide moins sûr en cette matière que dans les autres points de la Théologie et de la morale chrétienne. J'ai évité de me

servir de la plupart des termes qui sont en usage parmi les auteurs mystiques, parce qu'ils sont souvent obscurs, et que mon dessein était de me rendre intelligible à tous. J'y ai établi, ce me semble, les véritables fondements de l'oraison, et j'ai marqué les erreurs pour lesquelles on s'est efforcé depuis quelque temps d'en altérer la pureté et la sincérité. Et comme d'un côté j'ai montré l'utilité de l'oraison où les opérations de l'entendement et les raisonnements ont beaucoup de part, j'ai aussi fait voir l'avantage de celle où les mouvements du cœur et les affections de la volonté prévalent.

Les savants théologiens, chargés d'examiner ce travail, s'expriment aussi d'une manière très nette sur son caractère, son mérite intrinsèque et son opportunité :

L'esprit d'erreur, disent-ils, s'étant élevé en tant d'endroits contre la véritable oraison, il était à souhaiter, pour le bien de l'Eglise, que des personnes également consommées dans les sciences de la Théologie et dans la pratique de la vertu, traitassent la matière de l'oraison *à*

fond, et par des principes si solides qu'ils fussent capables de dissiper toutes les fausses lueurs de ces raffinements nouveaux dont on a voulu éblouir les esprits. C'est ce qu'a fait, d'une manière pleine de lumière, de force et d'onction, le R. Père Antoine Massoulié... Nous croyons que son ouvrage sera toujours un des plus utiles et des plus recherchés, si on en juge selon son mérite ; tous ceux qui prendront la peine de le lire en resteront convaincus.

A la suite de l'œuvre magistrale du P. Massoulié, nous avons placé les *Avis sur les différents états de l'oraison mentale*, du P. Jean-Baptiste Rousseau, son contemporain, et homme, comme lui, de grande expérience et de profonde doctrine. Il nous a semblé que cet opuscule, tout pratique, ajouté au traité plus ample et si théologique de Massoulié, serait comme son complément, et que les deux

réunis formeraient sur l'oraison un ouvrage délicieux et bien complet.

Le P. Massoulié est né à Toulouse en 1632. A peine âgé de quinze ans, il prit, dans cette même ville, l'habit de saint Dominique. Plus tard, appliqué à l'enseignement de la Théologie, il s'y fit en peu de temps la réputation d'un savant et d'un théologien consommé. Il avait rempli en France les charges les plus considérables de son Ordre, lorsque, en 1684, le Maître Général l'appela auprès de lui à Rome comme *Socius ;* et c'est à Rome qu'il a passé les vingt-deux dernières années de sa vie. Dans cette capitale du monde chrétien, la grande science du P. Massoulié devait briller de tout son éclat. Nommé Qualificateur du Saint-Office, il fut l'âme des différentes Congrégations établies par autorité

apostolique pour traiter les importantes questions doctrinales qui occupèrent les pontificats d'Innocent XI à Clément XI. « On ne peut assez admirer, dit son historien, en quelle haute estime il était tenu par tous les savants, par les membres du Sacré Collège des cardinaux tout entier, et par les Papes qui se succédèrent, de son vivant, dans le gouvernement de l'Eglise. » Il mourut dans notre couvent de la Minerve, pendant la nuit du 22 au 23 janvier 1706, à l'âge de 74 ans. On trouve un abrégé de sa vie avec la nomenclature de ses ouvrages dans Echard, et une vie plus étendue, au XXIII janvier, dans le tome 1er de la grande Année Dominicaine.

AVERTISSEMENT

Il n'y a point de matière si sainte dans la doctrine de l'Eglise, que les nouvelles hérésies n'aient tâché de corrompre par un mauvais sens, en abusant des termes les plus reçus. C'est pourquoi, quand ce mal est arrivé, il est nécessaire de parler de ces matières avec plus de rigueur et d'exactitude qu'auparavant. On ne peut plus sans danger se servir de certains termes, qui leur donnaient un plus grand jour, et qui, reçus dans la simplicité chrétienne, ne blessaient pas l'esprit des fidèles. Ceux qui à l'avenir écriront de l'oraison et de la contemplation, seront obligés d'apporter une attention particulière pour éviter les termes sous lesquels la nouvelle hérésie des Quiétistes a caché de grandes erreurs, employant en mauvais sens les mots très saints d'oraison de repos et de contemplation.

On a vu un grand nombre de livres, dont on

peut dire ce qu'a dit un ancien, de ces vases qui, présentant les titres spécieux d'excellents remèdes, enfermaient des poisons mortels [1]. Une infinité d'âmes se sont laissé prendre de notre temps par de très belles apparences, et par l'espérance vaine qu'on leur donnait de parvenir à une haute sainteté sans nulle peine et nulle mortification, mais en se tenant seulement dans un faux repos. Trompées par cette idole et ce fantôme de vertu, « leur conscience qui était faible », comme parle saint Paul, « en a été souillée [2] » et c'est tout le malheureux fruit qu'elles en ont retiré.

Voilà ce qui m'obligera d'user d'une grande précaution, lorsque j'emploierai les mêmes expressions, qui sont devenues dangereuses par le mauvais usage qu'en ont fait ces faux et ces voluptueux contemplatifs. Cette circonspection a été nécessaire dans tous les temps. Les Pères de l'Eglise ont été bien plus réservés après que les hérésies ont été découvertes, qu'ils n'étaient au-

1. Quorum tituli remedia, pixides venena exhibent.

2. Conscientia ipsorum cum sit infirma polluitur, I Cor. VIII, 7.

paravant ; et ils se sont servis sans difficulté, dans un temps, de certaines expressions, qu'ils ont rejetées ou modifiées dans un autre.

Saint Thomas remarque cette nécessité, dans son ouvrage qu'il fit par le commandement d'Urbain IV, pour réfuter quelques erreurs des Grecs, et pour expliquer quelques expressions des Pères semblant trop dures et contre leur intention pouvant être prises en un sens hérétique.

« S'il se trouve, dit cet Angélique Docteur, dans les écrits des anciens Pères grecs, quelques expressions qui peuvent paraître douteuses aux modernes, cela peut venir de ce que les erreurs qui se sont élevées contre la foi ont donné occasion aux Docteurs venus après eux de parler avec plus de circonspection, pour éviter ou pour combattre ces nouvelles erreurs... Ce que l'on voit évidemment, non seulement dans les autres Pères, mais aussi dans cet excellent Docteur de l'Eglise saint Augustin : car dans ses livres écrits après l'hérésie des Pélagiens, il parle avec beaucoup plus de réserve du pouvoir du libre arbitre qu'il ne l'avait fait avant cette hérésie. En défendant la liberté contre les Manichéens, il s'était servi de quelques façons de parler dont ensuite les Péla-

giens abusèrent pour appuyer leur erreur et élever le pouvoir de la liberté au-dessus de la grâce.

« Et c'est pour raison, ajoute le Docteur Angélique, qu'on ne doit pas s'étonner si les Docteurs modernes parlent maintenant des matières de la foi, après toutes ces erreurs, avec plus d'exactitude et de netteté que n'en ont parlé les anciens. Donc si l'on trouve dans les anciens auteurs quelques expressions qu'ils n'ont pas employées avec la même précaution que ceux qui ont écrit après ces erreurs ; on ne doit pas pour cela mépriser ou rejeter leurs manières de parler, mais les expliquer avec respect, *non sunt contemnenda aut abjicienda, sed exponenda reverenter* [1]. »

Excellente règle de ce saint Docteur, qui nous tiendra dans un juste milieu, et qui nous fera regarder avec respect dans les Pères quelques expressions, lors même que nous éviterons de nous en servir.

Car la même chose est arrivée, à l'égard de la Théologie mystique, de l'oraison et de la contemplation. Ceux qui en écrivaient autrefois pouvaient sans danger se servir de certains termes

1. D. Th. Opusc. I.

propres à donner quelque idée de tout ce qui se passe dans cet état d'union intime de l'âme avec Dieu : et ils le pouvaient avec d'autant plus de liberté que les Pères de l'Eglise saint Denys, saint Bernard, Richard de Saint-Victor, et, dans le dernier siècle, l'incomparable sainte Térèse, s'en étaient servis ; les personnes de piété qui s'appliquaient à ce saint exercice n'ayant pas d'ailleurs sujet de se défier que, sous ces termes, on eût tendu des pièges pour les tromper.

Mais la malice de l'homme ayant perverti ces pratiques innocentes, la corruption s'étant glissée sous le voile de l'oraison, et l'oisiveté ayant pris la place du véritable repos de l'âme : il est maintenant nécessaire de faire voir les choses à découvert, autant qu'il est possible, pour détromper les uns, et pour affermir les autres dans le chemin du ciel. Comme les personnes d'une véritable piété marchent toujours avec crainte et avec une grande défiance d'elles-mêmes, il semble qu'après ce qui vient d'arriver, elles auraient quelque sujet d'augmenter leur appréhension, si l'on ne s'expliquait pas clairement en ces matières douteuses, et si l'on ne développait le sens catholique que l'on doit entendre sous ces

termes devenus équivoques par le mauvais usage qu'on en a fait.

C'est ce que nous avons résolu d'accomplir dans ce petit ouvrage. Nous y parlerons selon toutes les règles de la plus exacte Théologie, et nous découvrirons quelques erreurs qu'on a voulu cacher sous le manteau d'une plus parfaite dévotion. Cette explication, comme je l'espère, mettra premièrement les âmes dans une grande paix et dissipera toutes leurs craintes ; puisqu'on leur montrera clairement les écueils qu'elles doivent éviter, et le chemin assuré dans lequel elles pourront entrer, et courir sans aucun danger. On pourra aussi connaître par là, que si l'on trouve dans les livres des Pères ou des Saints quelques manières de parler dont les contemplatifs oiseux ont voulu corrompre le sens, on ne doit pas pour cela, selon la remarque de saint Thomas, « les mépriser ou les rejeter, mais les expliquer avec respect ». Les hérétiques n'ont-ils pas abusé de l'Ecriture Sainte, qui est la première règle de notre foi ? Faudra-t-il rejeter, dit saint Augustin, l'image de beaucoup de fruits, parce qu'ils nuisent lorsqu'on n'en use pas avec modération ? On ne laisse pas d'armer les soldats,

quoique plusieurs se soient servis des armes contre leur prince légitime [1] !

C'est une règle générale, nécessaire dans tous les états de la vie, que partout où il y a mélange de bien et de mal, d'utile et d'inutile, de perfection et de défaut, il faut faire un juste discernement, comme parle saint Paul aux Thessaloniciens [2], avant de se déterminer à une chose ou à une autre, et prendre seulement ce qui est bon, *quod bonum est tenete*. Mais combien trouve-t-on d'esprits qui ne sauraient se conserver dans une sage médiocrité ? c'est ce qu'ont fait tous les hérétiques, qui, sous prétexte de combattre une hérésie, sont tombés dans une autre. Et ne voit-on pas aussi maintenant que plusieurs, dans la crainte de tomber dans les erreurs des Quiétistes, abandonnent entièrement l'exercice de l'oraison et entrent dans une défiance mortelle au seul nom de contemplation ? Ainsi le démon gagne de tous côtés, en jetant les uns dans l'erreur, et les autres dans le trouble et l'incertitude.

Il s'en rencontre même qui, pour excuser leur

1. Lib. contra Crescent. cap. XXIII.
2. I Thessal. v, 21.

indévotion et leur éloignement pour l'oraison, en décrient tous les exercices, sous prétexte qu'on en peut abuser. Mais qu'y a-t-il au monde de si saint, dont on ne puisse faire un mauvais usage ? Les sacrements qui sont des sources de vie, ne peuvent-ils devenir des sources de mort, si l'on s'en approche indignement ? Il faut donc recourir ici au principe de saint Paul : éprouver tout, retenir ce qui est bon, et rejeter ce qui est mauvais. *Omnia probate, quod bonum est tenete.*

TRAITÉ

DE LA

Véritable Oraison

PREMIÈRE PARTIE

Réfutation de quelques erreurs touchant l'oraison.

CHAPITRE I

DE L'ORAISON EXTRAORDINAIRE

Elle est un privilège qu'on ne peut ni mériter ni acquérir. Ce n'est pas de cette oraison qu'on prétend parler dans cet ouvrage.

Il faut avant toutes choses distinguer deux manières d'oraison bien différentes : l'une est absolument extraordinaire, Dieu la communique immédiatement par lui-même ; l'autre est ordinaire, et on la peut acquérir comme le reste des vertus

chrétiennes, avec le secours de la grâce. C'est de cette dernière qu'il sera traité dans la suite de cet ouvrage.

L'oraison extraordinaire, que quelques Pères appellent infuse, se fait, dit saint Thomas, lorsque l'âme est élevée au-dessus de la manière ordinaire de connaître et d'agir ; et qu'elle reçoit des lumières si abondantes, si pures et si vives, qu'elle est comme introduite dans une région spirituelle, où elle contemple, par un simple regard, les choses divines et célestes [1].

Cette oraison, à l'égard de l'homme, est un privilège purement gratuit ; mais à l'égard de l'ange, c'est une suite de la condition de sa nature, selon saint Thomas [2]. Car l'ange n'a besoin ni de raisonnement, ni de plusieurs actes, dont l'un lui fasse d'abord connaître l'objet d'une manière générale, lui en donnant une idée confuse, et dont le second le lui découvre d'une manière plus distincte : il voit dans un instant, par un seul acte et par un seul regard, l'objet, et tout ce qu'il y a dans cet objet, comme nous voyons en même temps dans un miroir, et le miroir et l'image qu'il représente.

C'est donc à cet heureux état naturel à l'ange,

1. In 3 Sent. distinct. 35, q. 2, art. 2.
2. Sum. Theol. 1, p. 58, art. 3.

et au-dessus de la nature humaine, que, par un secours extraordinaire de la grâce, l'homme peut être élevé même après la chute d'Adam, comme il paraît, dit saint Thomas [1], dans ces contemplatifs, qui méritent de recevoir des révélations divines. A plus forte raison cette même grâce fut communiquée à Adam en l'état d'innocence, alors qu'il ne lui manquait rien pour arriver à une grande sainteté, qu'une fidèle persévérance.

Dieu élève à cette oraison quand il lui plaît, et ceux qu'il lui plaît, par une faveur singulière. Aussi saint Thomas, partout si exact, n'a point parlé de ce degré d'oraison en traitant de la vie contemplative ; mais seulement quand il parle des grâces gratuites, et nommément du don de prophétie ; parce qu'en effet cette oraison, qui est accompagnée quelquefois de ravissements et d'extases, est une grâce gratuite, et plutôt la récompense de la vertu, que son exercice. Toute l'industrie humaine ne peut rien pour l'acquérir : elle n'accompagne pas même toujours la sainteté. Maître de ses dons, Dieu communique quelquefois de pareilles grâces à des âmes moins avancées dans les voies de la perfection ; et il ne

1. In 2 Sent. dist. 23, q. 2, art. 1.

les donne point à d'autres qui ont acquis une sainteté très élevée.

Ce n'est pas de cette oraison que nous avons dessein de traiter. Comme elle dépend uniquement de Dieu, il n'y a point de règle à prescrire, sinon qu'une âme s'en doit estimer très indigne ; et que sans prétendre à une faveur qu'elle ne peut jamais mériter, elle se doit rendre seulement fidèle à Dieu dans la manière commune d'oraison, en faire son exercice ordinaire, laissant à Dieu le soin de l'élever plus haut, quand il lui plaira. Elle doit être persuadée, que c'est même pour elle un trop grand honneur, que Dieu veuille bien souffrir qu'elle s'approche de lui, qu'elle lui découvre ses besoins, et s'entretienne familièrement avec lui dans son oraison ordinaire. C'est une présomption, dit saint Denys, ou l'ancien auteur du livre des *Noms Divins*, de prétendre qu'on puisse s'élever par son industrie à un degré d'oraison où Dieu ne veut pas nous faire monter. Et une âme sera toujours assez heureuse, si elle tire tout le profit qu'elle peut et qu'elle doit de son oraison ordinaire [1].

1. *De divinis Nominibus*, cap. 1. — D. Th. *ibidem*.

CHAPITRE II

DE L'ORAISON ORDINAIRE

En quoi consiste l'oraison ordinaire. Comment, selon saint Thomas, on s'élève à la contemplation. La contemplation renferme plusieurs actes.

La seconde manière d'oraison est celle que nous appelons ordinaire, qui se fait, comme dit saint Thomas, *humano modo* « d'une manière proportionnée à la portée de l'esprit humain ».

Cette oraison renferme plusieurs actes, par lesquels l'âme médite sur quelque perfection divine, ou sur quelque mystère de la religion pour se porter à l'amour de Dieu ; ce qui doit être la fin et le fruit de la contemplation. Elle considère avec attention cette perfection divine, ou ce mystère. Elle tâche par son raisonnement d'en connaître toutes les beautés. Après les avoir découvertes, et considérées isolément par plusieurs actes différents, elle les regarde toutes ensemble ; alors en étant comme charmée, elle les admire avec amour, elle les embrasse avec

complaisance : et ce simple regard, fixe et arrêté, est proprement ce qu'on appelle contemplation.

Mais pour expliquer en détail cette oraison, et en faire mieux voir la solidité, il faut rapporter ce qu'en a dit saint Thomas dans sa *Somme*, où il parle avec la dernière exactitude [1].

Traitant donc de la vie contemplative, qui doit être commune et familière à tous ceux qui font profession de piété et s'appliquent à l'oraison et à la méditation, saint Thomas demande : « S'il y a plusieurs actes qui appartiennent à la vie contemplative ? » et il répond : « Nous parlons ici de la vie contemplative, en tant qu'elle regarde l'homme. Or, il y a, comme nous l'apprend saint Denys, cette différence entre l'homme et l'ange, que l'ange connaît les objets, et qu'il en découvre les vérités par un simple regard ; tandis que l'homme ne peut arriver à cette connaissance, et à cette simple vue de la vérité, que par plusieurs actes différents. De sorte que si l'on considère la perfection de la vie contemplative, elle ne consiste qu'en un seul acte, le simple regard ou la contemplation de la vérité. Mais si l'on considère les actes qui précè-

1. D. Th. 2. 2, q. 180, art. 3.

dent ce simple regard et qui y conduisent, il y en a plusieurs : les uns établissent les principes sur lesquels on fonde la contemplation de la vérité ; les autres forment plusieurs raisonnements sur ces principes pour découvrir cette vérité ; et le dernier acte est la contemplation de la vérité même que l'on a trouvée après tant de raisonnements et de considérations. »

Voilà comme saint Thomas explique tout ce qui passe en ce saint exercice.

L'homme ne peut, comme l'ange, voir, du premier regard, toutes les beautés et toutes les vérités renfermées dans un objet ; il faut qu'il les regarde par parties, et que par les principes qui lui sont connus, il découvre les vérités qui lui restent cachées. Mais après avoir considéré avec application chacune de ces vérités en particulier, pour les mieux connaître en les partageant, il se représente ensuite l'objet entier et toutes ses beautés unies ensemble : et si c'est un objet qui mérite d'être aimé, comme sont les perfections de Dieu et les mystères de la religion, alors la volonté s'y porte avec amour ; et ce regard simple, de l'objet entier en lui-même, accompagné de l'amour, est la contemplation chrétienne.

Saint Thomas explique ensuite ce que saint

Paul, saint Bernard, Richard de Saint-Victor, et les autres Pères ont dit de cet exercice, et il montre comment on doit les entendre, à parler en termes précis. Il observe donc que saint Paul semble nous dire qu'une méditation profonde est « une spéculation de l'esprit par laquelle nous sommes transformés en l'objet même que nous regardons [1] ».

Richard de Saint-Victor y distingue trois actes : la contemplation, la méditation et la pensée. « La contemplation, dit-il, est un regard simple et libre de l'âme, qui considère un objet. La méditation est un regard occupé à la recherche d'une vérité. La pensée est un regard peu arrêté, elle nous échappe facilement, et elle penche toujours à la distraction [2]. »

Saint Bernard à tous ces actes ajoute l'admiration. « La première et la plus excellente contemplation, dit-il, est l'admiration de la Majesté di-

1. Nos revelata facie gloriam Dei speculantes, in eamdem imaginem transformamur. II Cor. III, 18.

2. Contemplatio est perspicax et liber animi intuitus in res perspiciendas. Meditatio autem est intuitus animi in veritatis inquisitione. Cogitatio autem est animi respectus ad evogationem pronus. *De contempl.*, lib. XVI, cap. III.

vine [1]. » Enfin, tous les Pères nous enseignent que la prière, la lecture, et la méditation appartiennent aussi à cet exercice.

Mais saint Thomas réduit tous ces actes aux trois que nous avons remarqués : l'établissement des principes, *acceptionem principiorum*, qui est le sujet de la méditation ; les considérations et les raisonnements qu'on fait sur les sujets de la méditation, *deductionem ex principiis ;* et enfin le simple regard de la vérité, *simplicem intuitum veritatis*, qui est la conclusion de cet exercice.

Et pour marquer l'ordre des actes que nous avons rapportés des saints Pères, la prière et la lecture appartiennent au commencement : ces deux actes posent en quelque sorte les principes de cet exercice. Il est toujours nécessaire, dit saint Thomas, de commencer par la prière et par l'invocation du Saint-Esprit ; parce qu'il s'agit de connaître quelque perfection de Dieu, ou quelqu'autre vérité surnaturelle pour s'enflammer en l'amour de Dieu, et nous avons besoin de demander des lumières pour arriver à cette connaissance. « J'ai invoqué le Seigneur, dit le

1. Prima et maxima contemplatio, est admiratio majestatis. *De consideratione*, lib. V.

Sage, et j'ai reçu l'esprit de sagesse [1]. » La lecture nous fournit des raisons et des lumières proportionnées à notre esprit pour pénétrer le sujet que nous voulons contempler. Pour l'ordinaire on lit quelque livre où l'on a disposé par ordre ces matières d'oraison : l'Incarnation du Verbe dans le sein d'une Vierge, sa naissance dans une étable, sa mort sur la croix, et les autres vérités semblables. Il faut encore rapporter à cette préparation l'acte que Richard de Saint-Victor appelle *pensée :* soit qu'il y en ait une ou plusieurs, et puisée de la lecture ou de notre propre esprit, sur le sujet que nous nous sommes proposé.

Cette préparation ainsi supposée, l'on vient à la méditation, qui ne doit pas être une spéculation sèche et stérile, mais une considération tendre et affective.

Ce sont là les actes qui conduisent à la parfaite connaissance du sujet, selon la grâce de Dieu et la disposition de chacun. Mais après que l'entendement a assez médité, par exemple, sur l'amour que Dieu fait paraître en mourant pour nous sur la croix, et qu'il a remarqué toutes les circonstances qui relèvent à ses yeux la grandeur et

1. Invocavi, et venit in me spiritus sapientiæ. Sap. VII, 7.

l'abîme de cet amour, il arrête le cours de ses pensées. Alors regardant cet objet tout à la fois, et recueillant comme en un point tous les raisonnements qu'il a faits, il le contemple avec admiration, avec étonnement, avec douleur, et le retenant toujours présent il le montre en même temps à la volonté : à cette vue, la volonté s'enflamme ; elle s'excite, elle produit mille actes d'amour, de reconnaissance, de désir d'imiter le Sauveur, de protestation de lui être fidèle, etc. C'est donc à proprement parler, comme nous l'avons déjà établi, l'acte de l'entendement, qui considère ce mystère et qui produit l'amour, et on l'appelle contemplation.

On peut encore expliquer toute l'économie de l'oraison par une comparaison familière. Il en est de celui qui médite, comme d'un homme qui regarde un excellent tableau, et veut avoir le plaisir d'en connaître toutes les beautés. Il considère premièrement toutes ces beautés en particulier ; il observe avec attention l'une après l'autre, toutes les parties de cette peinture et tous les rapports qu'elles ont ensemble : enfin après avoir remarqué en détail tout ce qu'il y trouve de beau, et bien vu chaque chose à son aise, il s'arrête à regarder le tableau tout entier ; et alors il sent tout le plaisir qu'il y a à

voir une œuvre parfaite ; il en connaît tout le prix, il estime le chef-d'œuvre, il en loue l'auteur, etc. Ainsi faisons-nous en méditant sur un sujet qui nous conduit à Dieu et nous fait avancer en son amour. Après l'avoir assez considéré en particulier et en avoir découvert ou toutes les beautés ou toutes les vérités qu'il renferme, l'esprit se trouve convaincu de sa nécessité, de sa beauté, de sa grandeur, etc., alors il s'arrête, il le présente à la volonté, afin qu'elle l'embrasse et qu'elle s'excite à l'aimer ; et ce regard simple et tranquille qui tient toute l'âme recueillie et garde toujours cet objet présent à la volonté est la contemplation.

Il faut remarquer avec saint Thomas [1], que tout ce qui peut être le sujet de la méditation, peut être aussi le sujet de la contemplation. En effet, l'esprit humain, après avoir produit plusieurs actes qui lui sont nécessaires pour connaître toutes les propriétés, toutes les conditions, toutes les circonstances d'une vérité, peut toujours recueillir et concentrer tous ces actes en un seul acte très simple, très uniforme et qu'on peut appeler universel, qui attire, qui transporte, qui charme la volonté selon la qualité de l'objet.

1. D. Th. 2. 2, q. 180, art. 4.

De tout ce que nous venons d'apprendre de saint Thomas, il est évident, qu'encore que la contemplation prise en elle-même ne soit qu'un seul acte et un seul regard de l'entendement, elle suppose néanmoins plusieurs actes qui la devancent et qui la forment peu à peu. Et pour parler avec la dernière exactitude, il faut dire, que ce qu'on appelle communément vie contemplative, oraison, méditation, qui ne signifient qu'une même chose, renferme plusieurs actes différents, en la manière que nous l'avons expliqué.

Voilà quel est l'exercice, auquel toutes les âmes qui aspirent à la perfection, se doivent appliquer, et qu'on doit regarder comme l'un des moyens les plus efficaces pour s'avancer dans les voies de la vertu. Nous ne sommes pas de la nature des anges, qui ont fourni toute leur course dans deux ou trois instants. C'est le propre de Dieu, dit saint Thomas, d'avoir toute sa félicité par lui-même, sans nul mouvement, sans nul acte; parce que sa félicité est sa propre nature. Les anges ont acquis leur béatitude avec fort peu d'actes, et même par un seul acte, qui avait toute la plénitude de leur mérite ; car il est naturel à ces esprits dégagés de la matière, d'appliquer toutes leurs puissances sans se partager, et de se porter à Dieu du premier vol. Mais l'homme, selon sa

condition, ne peut s'élever à Dieu que par un grand nombre d'actes différents, et souvent réitérés [1].

Dieu mit l'homme dans le Paradis terrestre, « afin de le cultiver, *ut operaretur illum* [2] : » pour nous apprendre, dit saint Augustin, que de même qu'un jardin a besoin de l'industrie du jardinier, ainsi nos âmes demandent une application continuelle pour leur faire porter des fruits. Dans le même sens, saint Chrysostôme avait déjà dit, que nous devions passer toute notre vie dans la prière, nos âmes n'ayant pas moins besoin de ce secours que les arbres d'être arrosés [3]. Mais l'âme pourrait-elle se soutenir dans un état de douceur, et dans une simple vue, Dieu souvent se retire lui-même pour lui faire sentir que tout lui vient de sa grâce, et non pas de son industrie : il veut par ces vicissitudes la tenir dans l'humilité, afin qu'elle connaisse qu'il n'y a rien sur la terre de permanent. Et lorsque Dieu la met dans un état où se trouvent les plus imparfaits, il faut aussi qu'elle reprenne la méthode

1. D. Th. 1.2, q. 5, art. 7.

2. Gen. II, 15.

3. Vita est in precibus traducenda, iisque mens perpetuo irriganda. Non enim minus quam arbores aquis, illis indigemus. Serm. de precat.

des imparfaits, et qu'elle suive la règle de l'Evangile : « Cherchez et vous trouverez, frappez et l'on vous ouvrira. » C'est-à-dire, comme l'explique un dévot chartreux : « Cherchez par la lecture, et vous trouverez par la méditation ; frappez par l'oraison, et l'on vous ouvrira par la contemplation [1]. »

1. Quærite legendo, et invenietis meditando ; pulsate orando, et aperietur vobis contemplando. *Scala claustralis.*

CHAPITRE III

PREMIÈRE ERREUR : ATTRIBUER A L'ORAISON ORDINAIRE CE QUI N'APPARTIENT QU'A UNE ORAISON EXTRAORDINAIRE

Après avoir expliqué ce que c'est que la contemplation, et avoir mis en pleine lumière ce qui souvent dans les auteurs paraît être un grand mystère, bien qu'il ne soit en réalité que ce que tout le monde peut savoir, ou même ce qui arrive dans toute oraison, si l'on y fait un peu de réflexion ; il faut découvrir les erreurs ou les défauts qui se pourraient mêler dans ce saint exercice.

La première erreur de ces contemplatifs en idée [1], est de ne vouloir rien de médiocre, et de promettre d'abord tous les privilèges d'une oraison extraordinaire [2]. Ils ne parlent que d'abstrac-

1. Les quiétistes, dont l'auteur réfute ici tout particulièrement les erreurs.

2. Celle dont il a été parlé au chapitre Ier.

tion, de suspension des puissances de l'entendement et de la volonté, de repos, de quiétude, d'inaction, et de toutes ces opérations surnaturelles dont les saints ont parlé, particulièrement sainte Térèse ; mais ils en pervertissent le sens. Il se trouve même des auteurs, qui très éloignés sans doute de cette erreur, semblent néanmoins être tombés dans un semblable défaut dans leurs livres, attribuant à une oraison commune toutes ces choses extraordinaires, sans faire réflexion, et sans avertir leurs lecteurs que ce sont des privilèges particuliers à certaines âmes, et que l'on ne doit pas même demander à Dieu.

Il est constant que dans une oraison extraordinaire où Dieu élève une âme, il se passe des choses très singulières ; ceux qui les éprouvent ont souvent de la peine à les expliquer ; mais ce sont des grâces qui ne sont pas même nécessaires pour acquérir une grande sainteté, et qui n'appartiennent point à l'exercice ordinaire de l'oraison et de la méditation. Pour ne pas faire cette distinction, il y a de bonnes âmes qui, lisant ces nouveaux livres, s'affligent et s'inquiètent ; s'imaginant que toutes ces opérations se doivent trouver en toutes sortes d'oraisons, elles croient, parce qu'elles ne les sentent pas, ne savoir pas faire oraison. D'autres, au contraire, voulant avoir

ces grâces extraordinaires, comme par dépit ou par force, sans que Dieu les leur veuille donner, se mettent dans un état de pure oisiveté, et s'imaginent d'être parvenues à ce grand repos, dont parlent les saints ; et être élevées à l'oraison de quiétude, parce qu'elles ne font rien dans l'oraison.

Toutes les opérations extraordinaires sont des grâces gratuites, que Dieu distribue comme il lui plaît ; elles ne sont point nécessaires pour le salut ni pour la sainteté, et l'on ne doit pas les rechercher. En vérité, et on ne saurait trop le comprendre, la disposition nécessaire pour la contemplation et pour toutes sortes de grâces, c'est une profonde humilité. Il est vrai, dit saint Thomas, que saint Paul nous exhorte à faire nos efforts pour obtenir toujours de plus grandes grâces [1] ; mais, ajoute-t-il, il y a des mesures à garder. Il faut seulement tâcher de s'en rendre digne, et laisser à Dieu le soin de nous en gratifier quand il lui plaira. Or, le moyen le plus assuré de s'en rendre digne, est d'être bien persuadé de son indignité. « Autre chose, dit le même Docteur après saint Augustin, est de s'élever à Dieu, autre chose de s'élever contre Dieu. Celui qui

1. Æmulamini charismata meliora. I Cor. XII, 31.

se jette à ses pieds est élevé par lui, et celui qu s'élève contre lui est rejeté [1]. » Il ne faut pas s'imaginer qu'on puisse arracher des mains de Dieu les grâces qu'on lui demande ; mais on pourrait bien, par une véritable humilité, le fléchir à nous les donner sans les avoir demandées ni y avoir prétendu. Il faut donc nous tenir dans le degré plus bas de l'oraison, pour nous rendre dignes d'être élevés à un degré plus haut, lorsqu'il plaira à Dieu ; et pour le dire ainsi, nous devons être si fidèles à persévérer dans notre chemin, que Dieu nous y trouve quand il viendra pour nous prendre, et nous faire entrer lui-même dans le repos d'une plus haute contemplation.

Hélas ! qui sommes-nous pour aspirer à des grâces singulières ? Nous devons nous estimer assez heureux que Dieu nous veuille souffrir quand nous nous présentons devant lui pour le prier. Jamais, dit un Père [2], nos oraisons ne sont plus agréables à Dieu ni plus efficaces envers lui, que lorsqu'elles sont accompagnées de toute la modestie et l'humilité qui nous est possible.

Mais vous qui avez la hardiesse de demander à Dieu des faveurs extraordinaires, présumez-vous lui avoir rendu des services extraordinaires pour

1. D. Aug. apud D. Thom. 2.2, q. 161, art. 2.
2. Tertul. *Lib. de oratione*, cap. XIII.

les mériter ? Dieu ne mérite-t-il pas toutes nos louanges, tous nos respects, toutes nos adorations et tout notre amour, quand même nous ne devrions jamais espérer d'autre récompense que la gloire de l'avoir servi ? « Louez le Seigneur, dit David, selon sa grandeur, qui n'a point de bornes [1]. » Mais comment est-il possible, dit un Père, que nos louanges égalent sa grandeur, puisque sa grandeur est infinie ! Le Psalmiste nous a voulu faire comprendre que ses perfections n'ayant point de bornes, il n'y doit point avoir de fin dans nos louanges.

Que Dieu nous refuse ses caresses, qu'il fasse semblant de n'écouter pas nos prières, qu'il laisse nos esprits dans l'obscurité, qu'il abandonne nos cœurs aux aridités, et notre imagination aux distractions ; ne mérite-t-il pas toujours également nos hommages ? Il n'y a que les âmes intéressées et mercenaires qui ne veulent servir Dieu que pour récompense. Une âme généreuse, qui le regarde comme père et comme époux, ne demande point d'autre grâce que celle de lui plaire. Quand vous aurez rendu à Dieu tous les hommages et tous les respects qui sont dus à sa grandeur ; quand vous aurez témoigné

1. Ps. CL, 2.

une reconnaissance égalant la multitude des bienfaits dont sa divine bonté vous a comblé; quand, par des sacrifices de louanges, vous aurez égalé les satisfactions que vous devez à sa justice: alors vous pourrez prétendre qu'il se montre à votre égard, comme père de toute consolation. Mais si vous êtes convaincu en vous-même de n'avoir jamais fait la moindre partie de ce que vous lui devez dans votre état ou dans votre profession : tenez-vous toujours humblement prosterné devant lui, et n'ayez pas la présomption de lui demander des caresses et des douceurs. « C'est là, dit saint Bernard, la place que vous devez occuper. N'ayez pas la témérité de vous élever jusqu'à la bouche de cet époux très pur et très aimable : tenez-vous plutôt aux pieds de ce Seigneur très sévère, et, entrant dans les sentiments du Publicain, regardez la terre en tremblant, et non pas le ciel [1]. »

1. In Cant. serm. III.

CHAPITRE IV

SECONDE ERREUR : QUE LES AMES QUI SONT ÉLEVÉES A UN DEGRÉ EXCELLENT D'ORAISON N'AIENT PAS BESOIN DE S'APPLIQUER A L'ORAISON ORDINAIRE

C'est encore une erreur de s'imaginer que les âmes qui sont élevées à un sublime degré d'oraison n'ont plus besoin de descendre à l'exercice ordinaire de la méditation. Ce n'est pas connaître assez la nature de l'homme de croire qu'il puisse toujours demeurer dans le même état. Toute sa vie, selon l'expression de l'Ecriture, n'est qu'une toile qui s'ourdit [1]; et cette toile, dit saint Jean Chrysostôme, n'est qu'un tissu de croix. Tous les états où l'homme puisse jamais être dans ce monde ont leurs vicissitudes, et dans le degré le plus élevé de la contemplation il y a de grands jours et de très obscures nuits. Combien de fois ces âmes souffrent-elles des aridités étranges, pendant lesquelles il faut tenir son cœur comme

1. Job. VII, 6.

à deux mains, pour l'arrêter et pour l'abattre à la présence de Dieu, des yeux duquel il semble vouloir fuir? Combien de fois en sont-elles réduites à chercher leur foi, leur espérance et leur amour et toutes les autres vertus qui semblent s'être cachées dans le fond du cœur, sans qu'il leur en paraisse aucune marque sensible?

Mais, laissant à part les aridités inévitables, il est certain que les âmes les plus saintes ne peuvent se soutenir longtemps dans un degré sublime de contemplation, et qu'il est nécessaire qu'elles reprennent souvent l'exercice ordinaire de leur raison. Saint Thomas en donne une excellente oraison : c'est que, dit il, une action arrivée à son dernier terme, ne peut durer longtemps ; et quand on a fait le dernier effort dont on était capable, on ne saurait le continuer sans se relâcher. Or c'est le dernier effort de la contemplation, d'être parvenu à cette uniformité de connaissance, où Dieu peut élever l'âme en cette vie : la faiblesse de la nature succombe bientôt quand elle est dans cet état violent [1]. Il se fait, dit encore l'angélique Docteur, après saint Grégoire, un combat entre l'attrait de Dieu et la faiblesse de l'homme. « L'âme qui contemple, exci-

1. D. Th. 2.2, q, 180, art. 8.

tée par ce souverain attrait, s'élève avec effort pour connaître cette lumière infinie, et pour goûter les délices célestes qui accompagnent sa connaissance ; mais sa faiblesse la fait bientôt descendre : elle succombe enfin, et la grandeur même des délices qu'elle goûte, épuisant toutes ses forces, la fait tomber en défaillance, et ne lui permet pas de les goûter longtemps [1]. »

C'était, ajoute saint Thomas, ce qu'éprouvait autrefois saint Augustin, et ce qu'il avoue lui-même : « Vous me faites entrer quelquefois dans des sentiments si extraordinaires, et jouir dans le fond de mon cœur d'une si merveilleuse douceur, que si vous la laissiez recevoir en moi son entier accomplissement, elle passerait à je ne sais quoi qui ne serait plus de cette vie ; mais le poids de mes misères me fait bientôt retomber dans le train ordinaire des pensées et des occupations des hommes [2]. »

Dieu veut faire sentir à l'âme son néant, alors même qu'il la comble de caresses ; elle vient ainsi à connaître par sa propre expérience, que toute la nature serait trop faible pour soutenir un

1. D. Th. 2.2, q. 180, art. 7.

2. D. Th. 2.2, q. 180. art. 8, ex. S. August. *Confess.* lib. X, cap. XL.

temps considérable l'opération divine, si Dieu même ne la tempérait.

Quand Dieu laisse l'âme à elle-même, elle doit donc se servir de son industrie, et reprendre sa manière ordinaire de faire l'oraison. Lorsqu'un vaisseau est en mer, et que le vent ne le pousse plus, il faut que les matelots le fassent avancer à force de ramer. Quand la pluie ne tombe pas dans le jardin, dit sainte Térèse, il faut que le jardinier y supplée par son industrie, qu'il l'arrose lui-même, et qu'il lui en coûte du travail.

Bienheureux celui, dit un grand contemplatif [1], à qui l'on fait la faveur de le laisser même un peu de temps en ce suprême degré. C'est dans cet heureux moment, poursuit-il, que l'âme expérimente sensiblement combien le Seigneur est doux; et qu'avec les apôtres favoris elle voit la gloire de Jésus-Christ sur la Montagne. Mais que cette âme ne l'oublie pas, quand elle n'a plus la force de se soutenir dans ce degré, elle doit descendre à l'un des trois autres, par lesquels elle était montée; et cela doucement, et par ordre, s'arrêtant tantôt sur l'un, et tantôt sur l'autre.

Voyez, dit saint Thomas, en suivant la pensée

1. Apud D. Bern. in *Scala claustrali.*

de Richard de Saint-Victor [1], les mouvements des oiseaux, et remarquez en eux, comme dans une image sensible, ce qui se passe dans les âmes pendant le temps de leur oraison. Ils prennent quelquefois l'essor, et ils s'élèvent si haut qu'on les perd de vue ; quelquefois, ils s'abaissent tout à coup, et semblent se jeter à terre ; quelquefois, ils se jouent agréablement, volant tantôt d'un côté, tantôt d'un autre. D'autres fois, ils volent en rond, faisant comme autant de cercles, ici plus étendus, et là plus resserrés. Enfin, on les voit quelquefois demeurer comme immobiles, se soutenant en l'air par un doux et imperceptible mouvement de leurs ailes : mais ils ne sauraient se tenir longtemps dans cet état violent, et ils reprennent bientôt leur vol ordinaire.

C'est à peu près ce qui se passe dans l'oraison, et une expression assez naïve des divers mouvements de l'esprit. Quand Dieu découvre à l'âme quelque vérité sublime, elle prend l'essor pour suivre le rayon qui lui est montré : elle s'élève, et semble se perdre en elle-même ; mais après, réfléchissant sur sa faiblesse, sur son ignorance, et sur le reste de ses misères, elle tombe tout à coup, ou, pour mieux dire, elle se préci-

1. Ricardus A S. Victor, *De contemplatione*, lib. IX, cap. 1 ; D. Th. 2.2, q. 180, art. 3.

pite dans son néant. Quelquefois, l'esprit semble s'égayer, passant tantôt à un sujet, tantôt à l'autre, considérant les mystères du Sauveur, ou observant dans le gouvernement providentiel du monde, les effets de la bonté ou ceux de la justice de Dieu ; et d'autres fois, après avoir assez raisonné, il s'arrête à la vue d'une vérité qu'il a connue, se tenant comme immobile et suspendu, et ne faisant qu'un très doux mouvement à la manière de l'oiseau. C'est alors que l'âme, charmée de la beauté de son objet, se dit à elle-même : *Bonum est nos hic esse*, il fait bon être ici, car elle goûte le plaisir de la contemplation ; mais son plaisir ne dure pas longtemps, et elle est obligée de retourner à son exercice ordinaire, plus conforme à la condition de son esprit, qui aime à jouir de sa liberté.

CHAPITRE V

TROISIÈME ERREUR : QUE TOUT L'EXERCICE DE L'ORAISON DOIVE CONSISTER DANS CE SEUL ACTE, QU'ON APPELLE CONTEMPLATION

C'est une erreur de s'imaginer qu'on doive faire consister toute son oraison dans le seul acte de la contemplation ; et de vouloir non seulement négliger, mais même éviter tous les actes qui la précèdent, c'est-à-dire la considération et la méditation. Ce que nous avons déjà avancé de saint Thomas le fait assez connaître : selon la voie ordinaire, on ne peut s'élever à la contemplation que par ces actes, comme par autant de degrés qui y conduisent directement.

Dans l'état où nous sommes, nous ne pouvons découvrir aucune vérité sans beaucoup de raisonnements, à moins qu'il ne s'agisse de ces premiers principes qui se font voir immédiatement par eux-mêmes, or cet acte simple de la contemplation dans l'oraison, répond à l'acte

simple par lequel nous regardons avec plaisir une vérité que nous avons découverte dans notre étude. C'est le procédé naturel de l'esprit humain, de chercher la vérité par beaucoup d'actes différents, et de goûter, par un acte simple et tranquille, la vérité qu'il a trouvée. Il n'y a point de mouvement, ni corporel, ni spirituel, qui dure toujours ; et, selon la loi de la nature, il faut qu'il cesse quand il est parvenu à son terme.

« La vie contemplative, dit saint Thomas, consiste principalement en une simple opération de l'entendement, et le mot de contemplation, qui signifie vue et regard, le fait assez connaître. Toutefois, le contemplatif se doit servir des lumières de la raison pour arriver à ce simple regard, et cette recherche de la raison est, selon saint Bernard, la considération [1].

Dieu ne se communique, d'ordinaire, que selon la capacité des sujets. L'ange, qui est une nature très simple, connaît les choses aussi d'une manière très simple, sans avoir besoin de raisonnement ; et comme dit saint Thomas, après saint Denys : « L'ange ne reçoit pas la connaissance de Dieu et des choses divines par une

1. In 3 Sent. dist. 35, q. 1, art. 2.

multiplicité d'actes : la simplicité des perfections divines paraît d'une manière éclatante dans la simplicité des lumières de l'ange. » Mais Dieu ne conduit l'homme à la simple contemplation de ses perfections et de ses œuvres, que par la variété des raisonnements ; parce que la nature de l'homme, fragile et mêlée avec la matière, n'est pas capable de recevoir tout à la fois, et d'une manière uniforme, les lumières de Dieu. Il doit donc employer cette excellente règle de l'Evangile, que nous avons déjà insinuée avec un saint contemplatif : « Demandez, cherchez et frappez. »

CHAPITRE VI

QUATRIÈME ERREUR : CROIRE QU'ON N'A PAS BESOIN DE PRÉPARATION

Agir ainsi, c'est vouloir tenter Dieu.

Le défaut est encore plus grand et plus intolérable en certaines âmes, qui, sans faire aucune préparation, et sans prendre un sujet pour méditer, prétendent entrer d'abord dans une profonde contemplation.

Toutes les âmes, à la vérité, n'ont pas besoin d'une égale préparation, comme nous l'expliquerons dans la suite. Il y en a qui, par un long exercice, sont toujours dans une disposition presque actuelle de faire oraison, et leur âme comme une matière déjà préparée, s'enflamme en un instant par un seul rayon de ce divin Soleil, qu'elles s'efforcent de ne perdre jamais de vue, autant qu'il est possible à l'infirmité humaine. Mais néanmoins, ces personnes elles-mêmes doivent commencer leur oraison en sui-

vant l'ordre que Dieu a établi, et ne pas croire qu'il existe pour elles un privilège particulier.

Saint Thomas, tout modéré qu'il est dans ses paroles, n'a pas fait difficulté de dire, que ce serait une folie d'en user autrement : « C'est le propre, dit-il, d'un homme insensé et qui tente Dieu, d'attendre un secours de Dieu, sans vouloir agir avec la grâce selon ses forces, dans les choses où il se peut aider par sa propre action ; car il appartient à la bonté de Dieu de pourvoir aux choses, non pas en faisant tout immédiatement par lui-même, mais en appliquant les créatures aux actions qui leur sont propres. Ainsi nous ne devons pas présumer que Dieu nous assiste, si nous refusons de nous aider nous-mêmes par notre industrie. Ce procédé est contraire à sa sagesse et à sa bonté [1]. »

Il faut donc d'abord, après la prière, entrer dans la méditation. Que si Dieu veut abréger le chemin, il est le maître ; il lui faut obéir avec humilité, et le suivre avec amour. Mais s'il ne nous inspire pas de monter plus haut, ou plutôt si lui-même ne nous y élève pas, il faut commencer par les degrés les plus bas, et encore lui rendre grâces de ce qu'il daigne nous y soutenir.

1. Contra Gentes, lib. III, cap. CXXXV.

CHAPITRE VII

CINQUIÈME ERREUR : FAIRE DE L'ORAISON UNE ÉTUDE

Le plaisir qu'on goûte peut venir de la seule connaissance de la vérité.

Il est un autre défaut entièrement opposé à celui que nous venons de reprendre, et nous le devons éviter avec soin, parce que toutes les extrémités sont dangereuses. Il y a des gens qui convertissent leur oraison en étude : ils ne s'appliquent qu'à la seule spéculation, sans arrêter leurs pensées pour donner loisir à la volonté de produire ses actes, et de tirer quelque fruit de la vérité qu'on a méditée.

Une pareille méditation n'est qu'une spéculation de philosophe, peut-être aussi inutile que celle des philosophes anciens, assez éclairés, mais dont les lumières n'étaient pas accompagnées de la divine charité. C'étaient des lumières froides et languissantes, incapables de fondre la glace de leurs cœurs. « Ils retenaient, comme

dit l'Apôtre, la vérité captive dans l'injustice [1] ; » parce que, ajoute saint Thomas, la connaissance des perfections divines étant capable de produire l'amour, et d'exciter à la vertu, ils retenaient les vérités captives dans leur esprit, sans les laisser sortir pour embraser leur volonté.

Ces âmes spéculatives, et simplement curieuses, goûtent quelquefois, il est vrai, un plaisir qui surpasse tous les plaisirs des sens ; mais ce plaisir ne vient souvent que de la seule connaissance. C'est la remarque de saint Thomas, fondée sur ce que la connaissance de la vérité est toujours aimable par elle-même. Aussi Dieu, quelquefois, pour confondre la vanité de ces esprits, permet que par la seule application à leur étude, ils découvrent de grandes vérités, que la seule raison peut faire connaître. Cette découverte, en augmentant leur plaisir, augmente leur orgueil, et ne sert qu'à les rendre plus amoureux d'eux-mêmes ; de sorte que les lumières qu'ils croient venir immédiatement de Dieu, sont uniquement l'effet de leur étude.

L'expérience fait assez voir tous les jours, que les philosophes en raisonnant sur les premiers

1. Qui veritatem Dei in injustitia detinent. Rom. 1, 18.

principes et sur les notions communes que nous avons de la divinité, ou de la vertu, et les théologiens en raisonnant sur les mystères de la foi, découvrent d'excellentes vérités : et cette vue leur cause un si grand plaisir, qu'ils passent les jours entiers à les considérer. Il en est de même de tous les arts. Un architecte, un peintre par l'exercice de leur art, et par l'étude de ses règles, se forment toujours des idées plus grandes, plus nobles et plus belles, qui font admirer leurs desseins et leurs inventions ; et ce n'est pourtant que le seul ouvrage de leur esprit, et non pas une lumière extraordinaire. Ainsi, les personnes de piété à force d'éplucher un sujet, quand d'ailleurs elles ne manquent pas d'intelligence, se forment des idées toujours plus belles des vérités de la religion et des perfections divines. La beauté de ces idées les charme, sans qu'il y ait rien de surnaturel, elles se croient alors fort élevées ; et cependant elles ne sont pas sorties des bornes de la nature. Elles s'imaginent aimer avec ardeur la beauté éternelle, et elles n'aiment que leurs idées, ou pour mieux dire, les idoles qu'elles se sont formées dans leur esprit.

Disons donc, avec saint Thomas, que toute connaissance, et par conséquent la contemplation, peut être aimable en deux manières : « Première-

ment par elle-même, en tant que c'est une connaissance noble et une action élevée. Et parce que toutes les actions qui sont conformes à la nature de l'homme lui apportent du plaisir, la contemplation de la vérité lui convenant parfaitement (ce qui se prouve par le désir naturel que tous les hommes ont de savoir), il faut convenir que l'action de contempler doit être aimable par elle-même. En second lieu, elle est aimable par son objet, quand on considère un objet que l'on aime déjà beaucoup. Dans la vue même corporelle, on sent un plaisir de voir un objet quel qu'il soit, mais ce plaisir s'augmente d'autant plus en nous, que nous voyons une personne qui nous est plus chère. Or, comme ajoute le même saint Docteur, dans la contemplation, le plaisir qui l'accompagne ne doit pas venir de la seule connaissance, mais encore de l'objet ; c'est-à-dire, de Dieu, et de l'amour qu'on a pour Dieu [1]. »

Ce qui distingue la contemplation d'avec la simple spéculation, c'est que le principe de la contemplation est l'amour de Dieu, et le désir de connaître les perfections divines pour les aimer avec plus d'ardeur, et non pas pour les connaître

1. D. Th. 2.2, q. 180, art. 7.

seulement, ou pour en parler aux autres, ou pour s'en entretenir dans l'oraison. Et c'est par ce principe que nous prouverons plus loin, que la véritable contemplation ne demande pas tant de raisonnement, mais beaucoup d'amour ; c'est un amour ardent qui est son principe, puisqu'on ne se rassasie jamais de considérer un objet que l'on aime beaucoup.

« Bien que la vie contemplative, dit saint Thomas, consiste dans l'entendement, elle a son principe dans la volonté, en tant qu'un homme est excité par l'amour de Dieu à le contempler. Et parce que la fin répond au principe, la véritable contemplation a aussi son terme dans l'affection de la volonté ; car la vue de l'objet aimé donne du plaisir, et ce plaisir ensuite en augmente l'amour ; ce qui fait dire à saint Grégoire, que lorsqu'on voit celui qu'on aime, on s'enflamme davantage dans son amour. Et c'est là la dernière perfection de la vie contemplative, non seulement d'apercevoir les vérités divines, mais de les aimer [1]. »

Il se fait ainsi dans la contemplation un heureux cercle de connaissance et d'amour ; mais le point où commence et finit le cercle, est l'amour.

1. D. Th. 2.2, q. 180, art. 7, ad. 1.

Car en effet, une âme véritablement pénétrée de l'amour de Dieu, pourrait-elle avoir un plus grand plaisir que de penser sans cesse à son être infini ou à ses infinies perfections, se rendant saintement familière avec son ineffable bonté? Mais serait-il possible que la vue de ces perfections adorables, cette douce privauté, cette conversation familière et continuelle qu'elle entretient avec Dieu, ne l'enflammât pas en son amour? C'est donc uniquement à l'amour qu'on doit attribuer tout ce qu'il y a de plaisir, de profit et de mérite dans la contemplation. Si on ne cultive donc que la seule connaissance et la seule étude des choses de Dieu, on ne doit pas croire qu'on exerce la véritable contemplation. Il faut que la volonté y ait plus de part que l'esprit : l'amour doit commencer cet exercice, et non pas la curiosité ; et parce que la fin doit répondre au commencement, comme nous l'a déjà dit le Docteur Angélique, il faut commencer et finir par l'amour. Après avoir suffisamment appliqué son esprit, il le faut mettre en repos ; il faut en arrêter l'activité, et donner tout ce que l'on peut à la volonté, lui laissant produire ses actes avec toute la liberté dont Dieu l'a comblée pour aimer et pour mériter.

Hélas ! quelque transcendant que soit l'esprit

humain, il n'égalera jamais par ses plus sublimes spéculations la connaissance de ces esprits malheureux et rebelles, dont le plus grand tourment qu'ils puissent souffrir, et qu'ils souffriront éternellement, est, qu'ayant sur la divinité beaucoup de lumières, ou reçues dans la création, ou acquises par leur pénétration naturelle, ils sont privés de l'amour de leur Créateur, qui les a condamnés par leurs propres lumières.

CHAPITRE VIII

SIXIÈME ERREUR : QUE DANS L'ORAISON, LES PUISSANCES DE L'AME PEUVENT ÊTRE PRIVÉES DE LEURS OPÉRATIONS

Ce serait l'état le plus imparfait où l'âme pût être réduite.

C'est encore une erreur déplorable, de se figurer que, dans l'oraison, les puissances supérieures de l'âme doivent ou puissent être privées de leurs opérations. C'est néanmoins le fondement principal, sur lequel on voudrait établir l'oraison d'une fausse quiétude, et d'une véritable oisiveté. On veut que dans une parfaite oraison, l'âme n'agisse plus, et qu'elle ne fasse que recevoir les divines communications ; expliquant mal ce que saint Denys a dit de Hierothé, qu'il avait appris les choses divines, *patiens divina*, par l'expérience qu'il en avait faite. Nous expliquerons ce que saint Denys et les autres Pères nous ont laissé sur cette matière ; il suffit de remarquer ici qu'il est impossible que dans la contemplation ni

dans aucune espèce d'oraison, quelque élevée soit-elle, l'entendement et la volonté puissent être privés de leurs opérations. Il se passe dans une oraison extraordinaire bien des choses singulières, difficiles à expliquer, et dont nous n'avons pas dessein de parler ; mais en quelque oraison que ce soit, ordinaire ou extraordinaire, il est impossible que les puissances de l'âme soient privées de leurs actes.

Cette vérité ressort avec évidence de tout ce que nous avons dit jusqu'ici. La contemplation est elle-même une opération de l'entendement, et la plus parfaite de toutes les connaissances. Quelle contemplation plus sublime que la vision béatifique, qui rend et qui rendra les Saints bienheureux pendant toute l'éternité ? Et néanmoins quoique cette lumière que l'âme reçoit de Dieu soit en toutes manières extraordinaire, puisque c'est la lumière de gloire, par laquelle la Divinité même s'unit à l'entendement du Bienheureux et fait qu'il est rempli de la Divinité ; non seulement les puissances de l'âme ne sont pas privées de leurs opérations, mais elles ont alors leurs opérations les plus parfaites qu'elles puissent jamais avoir.

Saint Thomas enseigne en termes exprès « que la béatitude est une opération ; parce que,

dit-il, la béatitude de l'homme est sa dernière perfection. » Et selon toutes les notions que nous pouvons avoir de la nature, aussi bien que selon le sentiment de tous les philosophes, il est nécessaire que « la dernière perfection de l'homme soit une opération, parce que toutes les puissances, toutes les causes, tout ce qui est capable d'agir, lorsqu'il est sans action et en repos, est toujours très imparfait. Toute puissance se rapporte à son opération comme à sa fin [1]. »

Cette règle est si générale, que dans Dieu même, comme dans les anges et dans les hommes, la béatitude consiste dans l'opération. « En Dieu, dit saint Thomas, la béatitude est par essence, parce que son opération est son être. Dans les anges, leur béatitude et leur dernière perfection consistent dans cette opération très parfaite, par laquelle ils sont unis à un bien incréé. Cette opération en eux est unique et dure toujours ; et ce sera leur vie pendant toute l'éternité. Enfin dans les hommes, tandis qu'ils vivent sur la terre, leur dernière perfection, autant qu'ils en sont capables, est l'opération qui les unit à Dieu. Mais cette opération ne peut être éternelle, ni continuelle ; la faiblesse de la nature force souvent à

1. D. Th. 1.2, q. 3, art. 2.

l'interrompre. Et nous sommes, dans la même mesure, aussi éloignés de la parfaite béatitude, que nous le sommes de l'unité et de la continuité de cet acte. Ce ne sera que dans le ciel que l'opération qui nous rendra bienheureux, sera simple, continuelle et éternelle, comme celle des anges. En ce monde, la participation que l'homme peut avoir de cette béatitude, est d'autant plus grande qu'elle est plus simple et plus continuelle, et qu'elle se trouve dans la plus simple et la plus continuelle opération de la vie contemplative, qui est la contemplation. »

Je n'ai fait jusqu'ici qu'expliquer la doctrine de saint Thomas. Si l'homme donc ne peut être bienheureux que par les opérations de l'entendement et de la volonté, c'est-à-dire, par la connaissance et par l'amour qui l'unissent à Dieu dans la plus parfaite de toutes les communications ; il est clair que l'exercice de la vie contemplative n'étant qu'une légère participation, ou comme dit saint Thomas, un commencement de la béatitude, il ne peut se faire que par les opérations des puissances, qui sont une connaissance actuelle et un amour actuel de Dieu, comme première vérité et première bonté.

C'est pourquoi des âmes très imparfaites, qui sur un faux principe de quiétude, se figurent

d'être en repos, sont bien éloignées de celui dont les Saints ont parlé. Si dans l'oraison elles sont sans connaissance et sans amour de Dieu, sans sentiment ni mouvement pour sa souveraine bonté ; elles ne sont en réalité que dans une pure, mais dangereuse oisiveté, et il leur serait certainement plus utile de s'exciter à l'amour de Dieu par quelque lecture de piété, que de perdre ainsi le temps au pied de l'oratoire. Elles doivent même craindre dans ce faux repos d'être le lieu où le démon prend le sien. Un Père a appelé une âme qui est dans l'oisiveté, le nid du diable, *nidus diaboli*. Car enfin dans cet état où elles se privent de toute opération et de tout sentiment, que font-elles, et que peuvent-elles faire de bon, puisqu'on ne peut ni rien mériter, ni pratiquer la vertu, ni en augmenter les habitudes que par les actes ? L'état le plus imparfait où se puissent trouver les puissances de l'âme, est d'être absolument sans aucune opération, ainsi que nous l'avons rapporté d'après saint Thomas.

CHAPITRE IX

SEPTIÈME ERREUR : QUE, DANS L'ORAISON, L'ENTENDEMENT PUISSE ÊTRE PRIVÉ DE TOUTE SORTE D'IDÉES

Dieu seul peut être uni immédiatement par lui-même aux esprits des Bienheureux. Toute autre connaissance se fait par les idées qui représentent les objets.

Si dans la parfaite contemplation les puissances de l'âme pouvaient être privées de leurs opérations, il s'ensuivrait nécessairement qu'elles seraient privées de toutes leurs idées, qui sont les images des objets où les puissances se portent, l'entendement pour les connaître, et la volonté pour les aimer. Comme il est donc impossible que dans la plus sublime contemplation les puissances ne produisent point les actes qui leur sont propres, il est impossible aussi que l'entendement soit sans idées et sans images pour se représenter les objets et les proposer à la volonté.

Les personnes les moins intelligentes com-

prendront sensiblement cette vérité, en remarquant ce principe commun de la philosophie, que dans toute sorte de connaissance il faut que l'objet soit uni à l'entendement, ou par lui-même, ou par quelque image qui nous le représente. C'est ce que saint Augustin appelle *imagines corporum*, les images des corps, comme nous voyons qu'un objet est représenté dans un miroir, non pas par lui-même, mais par une image parfaite que la nature forme, et que l'art ne saurait imiter entièrement. De la même manière nos sens reçoivent les images des objets qu'ils connaissent ; les images passent dans notre esprit et s'unissent à lui, en lui représentant les objets d'une manière intellectuelle [1].

On peut recueillir de ce principe et de l'expérience que l'on en fait tous les jours, que les objets ne peuvent pas être unis par eux-mêmes à notre entendement, mais seulement par leurs images, que l'on appelle *espèces*, *idées*, *représentations*, ce qui signifie une même chose. Il n'y a que la nature divine qui s'unit immédiatement et sans images à l'entendement des Bienheureux, qui voient Dieu tel qu'il est en soi ; et c'est en cette claire vision que consiste leur sou-

1. D. Th. 1 part. q. 4, art. 1 et 2.

veraine félicité. Ils possèdent Dieu, et non pas une idée de Dieu. Toute la Divinité comme vérité, remplit tout leur entendement ; et comme bonté elle remplit toute leur volonté : de telle sorte qu'un bienheureux est rendu tout divin par la plénitude de la Divinité, selon cette admirable expression de saint Paul : *Ut impleamini in omnem plenitudinem Dei* [1]. Comme l'air, proportion gardée, est rendu tout lumineux et devient presque lumière par la communication de la lumière qui le pénètre.

Mais de tous les objets créés, il n'y en a pas un, si excellent soit-il, qui se puisse unir à notre entendement d'une autre manière que par son image et par son idée ; et lorsque Dieu ne se fait pas voir à l'homme par lui-même, nous ne pouvons le connaître que par les espèces et les images qui le représentent. C'est aussi par des espèces que nous nous représentons les anges et les choses spirituelles. La philosophie appelle ces espèces *phantasmata* : parce que ce sont des représentations que nous formons dans cette faculté de l'âme, que l'on appelle *fantaisie* ou *imagination*.

Il en est de la contemplation comme de toutes les autres connaissances. « La contemplation,

1. Eph. III, 19.

dit saint Thomas, en cette vie, ne peut être sans idées : car c'est le propre de l'homme de ne connaître même les choses intelligibles que dans des images sensibles, comme dans des miroirs qui les représentent : ce qui ne se vérifie pas seulement dans les connaissances naturelles, mais encore dans les choses que nous connaissons par la révélation. Cela a fait dire à saint Denys que la lumière divine nous fait connaître les anges sous des symboles et des figures. Et cette lumière nous élève par sa vertu à la vue plus pure d'un simple rayon, c'est-à-dire à la connaissance très simple et très spirituelle de la vérité intelligible que Dieu veut nous communiquer [1]. »

Telle est la contemplation des prophètes, qui, élevés au-dessus de la nature, voient les choses les plus éloignées de leur temps, ou connaissent les vérités les plus sublimes de la religion : ils ne découvrent rien sans idées et sans images. « Les prophètes, dit saint Thomas, ne voient pas dans l'essence divine les vérités des choses qu'ils voient, mais en des figures qui les leur représentent à travers une lumière que Dieu leur communique, proportionnée à leurs forces. C'est pourquoi, d'après saint Denys, la théo-

1. D. Th. 2.2, q. 180, art. 5, ad. 2.

logie, toute sage appelle vision divine celle qui montre quelque image et quelque ressemblance de Dieu, autant que les choses corporelles peuvent représenter celles qui ne le sont pas [1]. »

Il est vrai, quand Dieu veut faire voir des choses extraordinaires et relevées, c'est lui-même qui en imprime les images dans l'entendement ; mais il est toujours constant, que ces images sont nécessaires pour nous représenter tout ce qu'il nous révèle ou qu'il veut nous faire contempler. D'après saint Thomas [2], on peut recevoir en deux manières différentes les espèces qui servent à connaître les objets. Premièrement, nous les recevons par les sens, et nous les conservons dans l'imagination, puis en les unissant ensemble, nous formons le raisonnement : comme nous assemblons les lettres pour en former divers mots, ainsi nous rassemblons les images que nous avons conservées, pour nous représenter les objets dans la méditation ou dans la contemplation ordinaire. Mais quand Dieu pour favoriser une âme veut lui faire connaître les choses d'une manière plus noble qu'elle ne pourrait par toute son industrie,

1. D. Th. 2.2, q. 173, art. 1.
2. D. Th. 2.2, q. 173, art. 1 et 2.

il dispose et il range lui-même ces espèces dans l'imagination : comme quand saint Pierre, dans un ravissement, vit un linge qui descendait du ciel et qui contenait toute sorte d'animaux, et quand Dieu révéla à saint Jean les mystères qu'il décrit dans l'Apocalypse.

Outre ces espèces qui sont reçues par les sens et que Dieu range dans l'esprit, Dieu produit encore immédiatement par lui-même dans l'entendement des idées particulières qui n'ont pas passé par les sens ni par l'imagination, plus pures et plus parfaites, quand la contemplation et la prophétie sont plus relevées, et qu'elles sont purement intellectuelles. Telle fut la grâce singulière communiquée à Adam encore innocent, dans cette contemplation sublime, que l'Ecriture appelle un sommeil, les Septante une extase, et saint Augustin un véritable ravissement. « Adam, dit saint Thomas, dans l'état d'innocence où la grâce était plus parfaite, connaissait Dieu par une inspiration intérieure, qui était un rayon de la divine sagesse imprimé dans son entendement, et non pas une idée prise des créatures. Ainsi l'homme, dans l'état d'innocence, avait une double connaissance de Dieu et des choses divines : l'une par inspiration divine qui lui était commune avec les anges ; et l'autre par les images sensi-

bles, qui est propre à l'homme [1]. ») C'est pourquoi saint Thomas ajoute qu'Adam « était semblable à l'ange dans la contemplation où il était élevé par la grâce » ; Dieu imprimant dans son esprit les images des vérités qu'il lui découvrait, de même qu'il imprime dans l'entendement de l'ange les espèces de tous les objets qu'il connaît.

L'entendement ne peut donc rien connaître sans idées, parce que les objets ne se peuvent pas unir immédiatement à l'esprit humain. D'ailleurs les choses divines étant d'elles-mêmes trop éclatantes pour être vues à découvert, il faut qu'elles soient comme cachées sous des voiles qui en tempèrent l'éclat ; ce que saint Thomas nous apprend si souvent après saint Denys [2]. S'il arrive donc quelquefois que les personnes d'oraison se trouvent sans aucune idée, ni des perfections divines, ni des mystères de la religion, ni des vertus chrétiennes ; elles doivent être persuadées qu'elles sont dans une pure et très dangereuse oisiveté, puisque dans cet état leur esprit étant dénué de toute sorte de connaissance, elles ne sauraient avoir ni amour de Dieu, ni désir de

1. De veritate, q. 18, art. 2.

2. S. Dionys. *Cœlest. hierar.*, cap. 1. D. Thom. *ibidem*; et 2.2, q. 174, art. 2.

pratiquer la vertu ; la volonté ne pouvant se porter à aucun objet, s'il ne lui est proposé par l'entendement.

Toutefois pour ne pas tomber dans une autre extrémité, il faut être averti, qu'il n'est pas nécessaire d'avoir une grande multitude d'idées : il suffit d'avoir une connaissance très simple. Par exemple, au commencement de son oraison, on se représente Dieu comme présent, ou bien on fait réflexion, qu'on est soi-même en la présence de Dieu ; ce qui aide beaucoup à se recueillir promptement. En effet, toutes les fois qu'une âme veut rentrer en elle-même, elle trouve Dieu au milieu de son cœur, où il l'attend pour lui donner occasion de s'entretenir familièrement avec lui. « Dieu est une sphère intelligible, dont le centre est partout, et la circonférence nulle part, parce qu'elle est sans bornes [1]. » On trouve Dieu partout, parce qu'il occupe tout par son immensité, et l'âme porte toujours en elle-même ce bienheureux centre pour s'y reposer quand elle veut. Aussi toutes les fois que nous détournons les yeux des objets qui nous environnent, il semble que la nature même nous représente ce souverain objet. L'âme par sa

1. D. Th. De veritate, q. 2, art. 3.

propre nature, dit saint Augustin [1], a une liaison nécessaire avec les choses intelligibles, et dès qu'on perd de vue les choses corporelles, l'esprit se porte aux spirituelles. Ce mouvement de l'âme vers Dieu est si naturel, qu'il semble qu'on peut douter si Dieu même n'est pas le premier objet de notre connaissance.

Or, cette pensée qu'on est en la présence de Dieu n'est pas sans idée ; mais cette idée est très simple et comme imperceptible, ne représentant rien en particulier, ni sa bonté, ni sa justice, ni sa miséricorde, mais seulement Dieu comme un être qui occupe tout et qui remplit le cœur.

C'est peut-être ce qui a trompé ceux qui disent que dans l'oraison il faut se dépouiller de toutes les idées. Il est bien vrai que dans l'oraison qui se fait par les affections, il faut éloigner de son esprit les idées de toutes les choses sensibles et intelligibles, comme dit saint Denys [2], et ne s'unir qu'à Dieu, puisque c'est lui seul qui doit être l'objet de notre adoration et de notre amour ; et pour se rendre digne de s'unir à Dieu autant qu'on le peut en ce monde, il faut purifier son esprit et son cœur par l'éloignement de tout

1. S. Aug. *De Trinitate*, lib. XII, apud D. Th. De veritate, q. 1, art. 4.

2. D. Dion. de *Myst. Theol.* cap. 1.

ce qui n'est pas Dieu. Surtout il faut faire cesser le raisonnement pour donner place aux opérations de la volonté [1]. Mais on n'écarte les autres idées que pour se rendre l'idée de Dieu plus intimement présente, de la manière que nous avons expliquée. Cette idée étant très simple peut aussi plus facilement être troublée ou dissipée. On est donc plus exposé aux distractions ; c'est pourquoi il faut avoir plus de soin d'éloigner les autres idées de tout ce qui n'est pas Dieu même [2]. Tout cela suppose que l'esprit ne se perde pas dans un vide chimérique ; mais qu'il s'aperçoive et qu'il soit convaincu qu'il a une idée de Dieu, quoiqu'elle puisse être très simple, afin que la volonté puisse aimer l'objet infiniment aimable que l'entendement lui représente.

1. D. Th. 2.2, q. 8, art. 7.
2. D. Th. 2.2, q, 180, art. 6.

CHAPITRE X

HUITIÈME ERREUR : QU'IL PUISSE Y AVOIR UN AMOUR SANS AUCUNE CONNAISSANCE

Il semble que le désir qu'ont eu quelques mystiques d'élever l'amour de Dieu et d'en persuader aux autres la nécessité, la facilité et la perfection, les a fait tomber dans cette erreur de croire qu'il peut y avoir un amour de Dieu sans connaissance ; car ils se sont expliqués d'une manière à faire croire que, dans une parfaite contemplation, les opérations de l'entendement étant suspendues, la volonté ne laissait pas d'être dans une pleine liberté de produire ses actes, et qu'ainsi il pouvait y avoir un amour sans aucun objet connu.

Bien qu'en cette vie mortelle, où nous ne marchons qu'à travers les ombres de la foi, on puisse aimer Dieu plus parfaitement qu'on ne le connaît, qu'on n'ait pas besoin de beaucoup de raisonnement pour s'exciter à aimer une bonté infinie, et qu'enfin il soit plus expédient de dimi-

nuer l'ardeur de nos passions que d'augmenter nos lumières ; il est néanmoins impossible, absolument parlant, qu'il y ait un amour sans connaissance, et d'aimer un objet que l'on ne connaisse point. Saint Augustin établit ce principe comme indubitable. « Nul, dit-il, ne peut aimer une chose qui lui est entièrement inconnue. » Il est vrai, dit ce Père, qu'on peut aimer une chose qu'on n'aura jamais vue, mais il faut que l'esprit s'en forme quelque idée, et qu'il en représente la beauté, la grandeur et la perfection à la volonté, afin qu'elle la puisse aimer ; parce que la volonté étant une puissance aveugle, il est nécessaire que l'entendement lui présente un objet où elle se puisse porter [1]. La volonté, dit saint Thomas, n'est par elle-même qu'une pure inclination ; et une inclination ne peut être tout ensemble et par elle-même et pour elle-même : elle a besoin d'un objet [2].

Il faut, selon saint Denys, distinguer dans tous les êtres, la nature, l'inclination et la fin, ces trois choses ont une liaison nécessaire : chaque nature a son inclination, et par son inclination elle tend à sa fin. Dans les êtres privés de con-

1. *De Trinitate*, lib. X, cap. I et II.
2. D. Th. I. p. q. 80, art. I.

naissance, cette inclination vient du fond de leur nature ; dans les animaux, elle vient d'une connaissance imparfaite qui leur est naturelle ; dans l'homme, elle procède d'une connaissance parfaite. Et parce que les effets portent l'impression de leur principe, la connaissance de l'homme n'est pas seulement d'un bien sensible, comme celle des animaux, mais encore d'un bien spirituel et divin. C'est pourquoi la volonté éclairée par l'entendement se porte à ce bien universel purement intelligible, qui est Dieu. Le même ordre qui est entre les facultés existe aussi entre leurs actes, et comme l'entendement précède la volonté, la connaissance dans l'exercice précède l'amour.

Ce principe n'est pas seulement vrai dans l'ordre de la nature, il l'est en Dieu même, et c'est par ce principe que saint Augustin, saint Thomas et toute la Théologie expliquent le mystère de la Trinité, autant qu'il est possible à l'esprit humain [1]. Nous adorons en Dieu deux processions éternelles : la première est celle du Verbe, qui procède par la connaissance du Père ; la seconde est celle du Saint-Esprit, l'amour incréé, qui procède du Père et du Verbe, parce qu'il est im-

1. D. Th. 1. p. q. 27, art. 3, ad. 3.

possible que l'amour soit sans connaissance ; et une connaissance infinie dans Dieu est suivie d'un amour infini.

Pour revenir à la contemplation, il n'y en a pas de plus sublime que celle de la vision de Dieu dans le ciel, où Dieu s'unit immédiatement à la volonté des Bienheureux, et néanmoins l'amour béatifique suppose la lumière de gloire ; et si la volonté se porte vers Dieu avec toute l'ardeur dont elle est capable, c'est que l'entendement le lui fait voir avec cette lumière tel qu'il est en lui-même.

Il n'y a donc point de contemplation sur la terre où l'âme ait quelque sentiment de crainte, d'espérance ou d'amour pour Dieu, où en même temps l'on ne se représente ses menaces, ses promesses ou ses bontés, qui excitent en elle de pareils sentiments ? Et Dieu, à qui nous devons attribuer tout le bien qui est en nous et qui conduit les âmes selon la condition de leur nature, ne touche jamais le cœur qu'il n'éclaire l'esprit [1]. S'il remuait la volonté sans éclairer l'entendement, il ferait en quelque sorte violence à la volonté, parce qu'il faudrait qu'il la transportât d'un objet à un autre, sans qu'elle agît par elle-

1. D. Th. Contra Gentes, lib. III, cap. XXXVIII.

même, puisque l'entendement ne lui montrant aucun objet, elle ne saurait de quel côté se tourner, et elle serait portée d'un objet à l'autre d'une manière purement passive, sans agir de sa part, ce qui est une erreur manifeste.

Dieu donc, qui, selon les lois de sa providence, conserve les choses et les perfectionne sans les détruire, éclaire l'esprit en même temps qu'il meut et qu'il touche la volonté.

Voici un exemple de saint Thomas [1], qui fait voir les différents états d'une âme dans la contemplation et les impressions différentes que Dieu fait sur elle, selon les diverses vues qu'il lui communique. Il n'est pas, néanmoins, nécessaire qu'on entre dans de grands raisonnements, il suffira qu'on ait une simple vue, qui fait plus ou moins d'impression sur le cœur, selon qu'elle est plus ou moins vive et distincte.

Lorsque Dieu se fait connaître à l'âme comme un maître sévère, qui lui met devant les yeux ses infidélités et les lui reproche, l'âme entre dans une étrange confusion d'elle-même, et elle s'abandonne à la rigueur de la justice divine pour souffrir tous les châtiments que Dieu voudra. Lui apparaît-il comme un juge irrité, lui montrant les

1. Opusc. *De 7 gradibus amoris.*

peines qu'elle a méritées et que sa justice lui a préparées ; cette âme, comme accablée de l'excès de sa crainte, entre dans une espèce d'agonie qui la ferait mourir si Dieu ne tempérait la violence de cette impression par la vue de sa bonté, qui lui donne quelque espérance de pardon. Si c'est la grandeur de quelqu'une de ses perfections qu'il lui fait voir d'une manière extraordinaire, elle entre dans l'admiration. S'il lui découvre quelqu'un de ses mystères qui surpassent infiniment la raison humaine et l'intelligence angélique, elle entre dans un sentiment plus grand que l'admiration ordinaire, c'est un profond étonnement. Enfin, Dieu voulant traiter cette âme avec quelque tendresse, se montre-t-il parmi les beautés, les attraits et les douceurs d'un Dieu de miséricorde et de toute consolation, l'âme change alors d'état et reçoit des impressions bien différentes ; elle entre aussi dans des sentiments plus doux, elle se relève de sa crainte et de son étonnement et conçoit une espérance parfaite de son salut. Que si Dieu se montre encore avec plus de bonté, elle prend en lui une sainte confiance, qui passe jusqu'à la familiarité. Enfin, s'il arrive quelquefois, que Dieu se fasse voir à l'âme avec une bonté si grande, qu'il lui imprime un sentiment très vif et bien ardent de sa présence, alors

l'âme conçoit une telle espérance de son salut qu'il lui semble en avoir une assurance entière ; et dans ce transport elle ose dire avec saint Paul : « Qui pourra me séparer de la charité de Jésus-Christ ? Je suis certain que ni la mort, ni la vie, ni tous les tourments mêmes de l'enfer, ne sauraient me séparer de l'amour de mon Dieu [1]. »

C'est jusqu'ici la doctrine de saint Thomas, et il l'étend encore davantage.

De cette doctrine l'on peut recueillir que jamais la volonté n'a aucun mouvement de crainte, d'espérance, d'amour, ou quelqu'autre semblable sans que en même temps l'entendement n'ait une connaissance conforme à son état et proportionnée à son besoin, et qu'il ne lui présente l'objet où elle se doit porter. C'est par ce principe que nous prouverons dans la suite la nécessité de la méditation et de la considération ; on se convaincra que la volonté se trouve attirée à Dieu du côté de l'objet et du côté du principe, comme parle saint Thomas [2] ; ce qui ne se peut faire sans connaissance.

1. Quis ergo nos separabit a charitate Christi ? Rom. VIII, 35.

2. D. Th. 1.2, q. 9, art. 1.

CHAPITRE XI

NEUVIÈME ERREUR : VOULOIR CONDAMNER TOUT CE QUI EST SENSIBLE, QUOIQU'IL NOUS PUISSE CONDUIRE A DIEU

L'homme, sujet au changement, a besoin de plusieurs objets différents. Usage des images très utile.

J'avoue que dans une oraison extraordinaire telle que nous l'avons représentée au commencement de cet ouvrage, l'âme peut être élevée au-dessus de tous les objets sensibles, et qu'elle connaît alors les choses divines d'une manière purement intellectuelle; mais il est impossible que l'âme se trouve toujours dans cet état. C'est le sommet de l'oraison où les âmes ne peuvent arriver qu'après avoir beaucoup marché; et celles qui y sont arrivées ne peuvent s'y tenir toujours : soit parce qu'une action ne saurait durer longtemps, lorsqu'elle est faite au plus haut point de sa perfection ; soit parce que la condition de l'homme ne lui permet pas de demeurer toujours dans

un même état. Sainte Térèse, que nous devons placer au rang des maîtres les plus éclairés de la vie mystique, rapporte au dernier chapitre de sa Vie une belle preuve de cette vérité en ces termes : « Dieu me dit une fois pour me consoler, et avec de grands témoignages de tendresse, que je ne m'inquiétasse point, que dans cette vie nous ne pouvions pas être toujours dans un même état : que quelquefois j'aurais de la ferveur, d'autres fois je n'en aurais point ; que je me trouverais quelquefois dans la quiétude et dans le repos, d'autres fois dans le trouble et dans la tentation ; mais que j'espérasse en lui et que je ne craignisse rien. »

C'est une leçon très importante, à laquelle il faut faire beaucoup d'attention.

Saint Thomas, traitant de la béatitude de l'homme que l'on peut acquérir en cette vie, remarque que la béatitude est différente selon la condition des esprits. Dieu est bienheureux par sa propre nature ; parce que son opération est son être et qu'il ne jouit que de lui-même. La béatitude des anges consiste dans une opération qui les unit à un bien incréé : cette opération est unique et continuelle, et elle sera éternelle. La béatitude des hommes sur la terre consiste aussi en l'opération qui les unit à Dieu ; mais cette

opération ne peut être continuelle ni unique, elle est multipliée par les interruptions que l'homme est contraint de souffrir : c'est pourquoi il ne peut jamais acquérir en cette vie une béatitude parfaite [1]. Et ailleurs saint Thomas ajoute que la béatitude de cette vie est sujette à beaucoup de vicissitudes, alléguant cette sentence du Philosophe, que les hommes en ce monde ne pouvaient être absolument ni entièrement heureux, mais seulement d'une manière conforme à leur nature sujette à beaucoup de changements [2].

Ce qui découvre l'erreur de ceux qui se persuadent qu'on se peut toujours conserver dans le même état, et qui voudraient rendre perpétuel dans leur oraison un privilège qui ne se trouve que dans la plus parfaite contemplation.

Il est donc certain qu'il y a une contemplation où l'âme est élevée à la connaissance des vérités éternelles d'une manière purement intellectuelle, et où elle est dépouillée de toutes les idées sensibles, au sens que saint Thomas s'en est expliqué en divers endroits [3]. Mais il n'est pas vrai que ce privilège doive accompagner toutes sortes d'oraisons et de méditations. Comme nous

1. D. Th. 1.2, q. 3, art. 2, ad. 4.
2. D. Th. 1.2, q. 5, art. 4.
3. Vide supra, et 2.2, q. 173, art. 2.

dirons, l'âme se peut et se doit affectionner souvent à méditer les mystères de la vie et de la Passion de Notre-Seigneur, et l'on ne peut se les représenter que d'une manière sensible.

Il est encore moins vrai que l'âme doive quitter toutes les choses sensibles, et celles-là mêmes qui lui peuvent servir à s'élever à Dieu. C'est faire un abus intolérable d'une règle très sage donnée par tous ceux qui traitent de la vie spirituelle. Ils disent qu'il faut mourir à tous les sens et à toutes les choses sensibles ; c'est-à-dire, en éloigner entièrement le cœur, mais non pas l'esprit, qui se peut élever à Dieu par toutes les créatures.

Adam, dans l'état d'innocence, connaissait Dieu sans milieu, *sine medio*, disent plusieurs Pères [1], n'étant pas obligé de s'élever à Dieu par les créatures, mais le connaissant par une lumière et par des espèces infuses, comme les anges dans leur premier état. Mais après le péché, l'homme a besoin des objets sensibles pour trois raisons, selon le Maître des Sentences [2], qui dit, que Dieu a voulu attacher notre salut à des sacrements sensibles, pour humilier l'homme, pour l'enseigner, et pour lui donner un exercice.

1. D. Th. in 2 Sent. dist. 23, q. 2, art. 1, ad. 1.
2. Magist. Sentent. in 4, dist. 1, q. 1, art. 2.

La corruption de l'homme consistait principalement en ce que son esprit, arrêté par les choses sensibles, ne pouvait s'élever à Dieu. Ce dérèglement était autrefois passé si avant, que plusieurs se persuadaient qu'il n'y avait rien au-dessus des sens ; et la plupart de ceux qui avaient eu quelque connaissance des esprits et des intelligences séparées, n'en jugeaient que comme des substances corporelles plus parfaites. De l'esprit, la corruption passa jusqu'au cœur, parce que les hommes mettaient leur dernière fin en ces objets matériels. Or « Dieu applique le remède où était le mal : il veut maintenant que les choses sensibles servent à connaître les choses spirituelles, et à porter notre cœur à la divinité. Cet attachement criminel aux objets de la terre a été converti en un saint exercice ; l'esprit de l'homme ayant toujours besoin d'être occupé, Dieu lui a fourni une occupation conforme à sa nature pour s'exercer à le connaître et à l'aimer par les créatures, selon les règles qu'il a inspirées à son Eglise. »

On demandera, dit saint Thomas [1], pourquoi Dieu nous a voulu représenter par des signes sensibles ce qu'il y a de plus auguste et de plus

1 : In 4 Sent. dist. 1, q. 1, art. 2.

divin dans la religion : la régénération de l'homme, par les cérémonies du baptême, et la présence de Jésus-Christ sur nos autels, par des espèces et par des paroles sensibles. C'est, répond-il, parce que la divine Sagesse pourvoit à toutes les créatures d'une manière conforme à leur nature. C'est pourquoi il est dit, qu'elle « dispose toutes choses avec douceur ; » et l'Evangile témoigne que Dieu donne à chacun selon sa capacité [1]. Or il est naturel à l'homme de parvenir à la connaissance des choses intellectuelles et divines par les sensibles. Dieu a donc employé tous ces signes extérieurs, pour nous instruire, pour nous sanctifier, et pour nous exercer.

L'Ecriture sainte se sert constamment, pour nous découvrir les merveilles du ciel, de comparaisons tirées de la terre, et elle nous explique les secrets et les desseins de Dieu par des figures et des métaphores. Il est impossible, dit saint Denys, que la divine lumière nous éclaire, si elle n'est comme voilée par la variété des signes sacrés.

David, un des plus grands contemplatifs qui aient jamais existé, s'élève très souvent à Dieu

1. Unicuique (dedit) secundum propriam virtutem. Matth. xxv, 15.

par la vue des créatures. « Mon Dieu, dit-il, j'ai médité sur toutes vos œuvres [1]. » Il invite le ciel, il invite la terre, il invite le soleil, la lune, les étoiles, à louer leur auteur. Saint Augustin, en l'expliquant, lui fait dire : « Vos créatures, mon Dieu, me sont devenues un beau spectacle. J'ai cherché l'ouvrier dans son ouvrage, et le créateur dans toutes les choses qu'il a produites. » Nous pouvons admirer en quelque sorte, dit saint Thomas [2], la sagesse de Dieu en méditant ses effets : cette admiration produit le respect de Dieu dans le cœur des hommes, et il les enflamme en l'amour de sa bonté.

C'est pour cette raison que nous devons souvent méditer les mystères de l'humanité adorable de Jésus-Christ, ainsi que nous dirons : sa naissance, son enfance, sa conversation parmi les hommes, sa Passion, et tout le cours de sa vie.

On doit s'exciter aussi quelquefois par des prières vocales et par la vue des images. Sainte Térèse proteste avoir toujours eu une grande dévotion au mystère qui représente la Samaritaine auprès d'un puits, demandant l'eau vive à Notre-Seigneur [3]. Elle avait une image de ce

1. Ps. CXLII, 5.
2. D. Th. Contra Gent. lib. II, cap. II.
3. *Vita*, cap. XXX.

mystère, où étaient écrites ces paroles : *Domine, da mihi hanc aquam :* « Seigneur, donnez-moi cette eau. »

En effet, l'usage des images a été introduit par les Apôtres qui l'avaient appris de Notre-Seigneur : ce serait une erreur de les exclure de la dévotion. « Elles sont nécessaires pour soutenir la faiblesse des fidèles. Premièrement, pour l'instruction du peuple, elles lui servent de livres, où il apprend les mystères de la religion ; en second lieu, pour rappeler plus facilement en sa mémoire le bienfait de l'Incarnation et les exemples des Saints ; en troisième lieu, pour animer la piété ; ce qui se fait plus efficacement par la vue des objets, que par les relations qu'on en peut entendre [1]. »

Les images tiennent la place des objets mêmes ; et l'esprit se porte naturellement à l'objet, dont on regarde l'image. C'est ainsi qu'en nous adressant à la croix, nous la prions comme Jésus-Christ même crucifié.

L'un des plus saints hommes de l'Eglise rapporte de lui-même, qu'il n'avait jamais pu regarder sans jeter des larmes une image d'Abraham

1. D. Th. in 3, Sent. dist. 9, q. 1, art. 2. Item, 3 p. q. 25, art. 4.

immolant son fils. Les Pères du second Concile de Nicée, après avoir rapporté ce trait, ajoutent : « Si saint Grégoire qui était si fort appliqué à la méditation des Ecritures, répandait des larmes en voyant l'histoire d'Abraham, combien sera plus efficace pour nous porter aux larmes la représentation de la vie et de la mort de Jésus-Christ [1]. »

Sainte Térèse avait une image qui lui donnait beaucoup de dévotion ; craignant néanmoins d'avoir quelque attache secrète à cette image, elle voulut s'en défaire ; mais Notre-Seigneur lui commanda de la garder, parce qu'il n'y a point de mal d'user des choses qui nous portent à Dieu.

On s'excite également à aimer Dieu par la lecture des livres de dévotion : ils fournissent des pensées et des affections très saintes, et ils suppléent à la stérilité de notre esprit et de notre cœur. On s'excite encore par des exercices de piété, accompagnés d'un grand désir de plaire à Dieu ; par des pénitences volontaires pour satisfaire à la justice de Dieu et lui témoigner par là notre reconnaissance de ce qu'il a daigné souffrir pour nous.

1. Concil. Nissen. act. 4.

Toutes ces pratiques sont sensibles ; et oser en blâmer l'usage, c'est vouloir détruire tous les exercices des vertus chrétiennes.

Une oraison qui se passe tout entière dans la considération de Dieu seul en lui-même est très sainte, accompagnée de l'attention et de l'ardeur que demande cet objet ineffable de notre amour ; mais on peut aussi s'exercer très utilement dans la considération des objets qui nous peuvent conduire à lui. La considération de Dieu en lui-même est, pour ainsi dire, le sommet de l'oraison ordinaire ; et quand on ne peut pas s'y soutenir, ou qu'on n'y sent pas assez d'ardeur, il faut descendre un ou deux degrés plus bas, où l'on peut trouver un appui : considérer l'humanité sainte de Jésus-Christ, les exemples qu'il nous a montrés, les bienfaits dont il nous a prévenus, et tout ce qui nous peut toucher davantage dans le cours de sa vie et dans sa mort.

Un prince se voit avec plaisir entouré de ses courtisans, qui l'écoutent avec respect lorsqu'il parle ou qui regardent avec complaisance son port, sa bonne grâce, la majesté de son front et toutes les qualités de sa personne ; mais il ne trouve pas mauvais, qu'après avoir été quelque temps en sa présence et lui avoir rendu leurs respects, ils s'arrêtent aux galeries, où l'on voit

les tableaux représentant les victoires qu'il a remportées sur ses ennemis, les bienfaits dont il a comblé ses sujets, les marques éclatantes qu'il a données ou de sa clémence ou de sa justice ; et il se fait souvent un plaisir lui-même de les leur montrer.

Qui ne s'estimerait heureux si sa méditation approchait des méditations de David ? Or combien n'a-t-il pas fait de psaumes, et même fort longs, pour s'exciter à aimer Dieu, employant très souvent la considération des créatures ? Combien de fois rappelait-il dans son souvenir les effets de la justice de Dieu ou de sa bonté ? Ou pour mieux dire, combien de fois le Saint-Esprit, auteur des divines Ecritures, rappelait-il dans la mémoire de David tous ces témoignages authentiques de la puissance de Dieu, de sa bonté, de sa justice, de sa miséricorde, de sa magnificence, pour lui faire mieux connaître, dans ces effets sensibles, tous ses divins attributs, qu'il n'eût jamais pu si bien connaître, en les considérant simplement en eux-mêmes ?

Enfin tout se doit régler d'après l'ardeur que l'on ressent dans son oraison, et par les fruits qu'on en retire. Il vaut bien mieux, par exemple, considérer les grâces qu'on a reçues de Dieu, lorsqu'on sent qu'une pareille considération nous

enflamme et qu'elle nous remplit de force pour nous exercer dans les occasions en toutes sortes de vertus ; que de s'obstiner dans une contemplation en la présence de Dieu, pour le considérer en lui-même d'une manière languissante et morte, qui nous laisse dans toutes nos faiblesses, et ne nous rend pas même capables de pratiquer les actes des vertus chrétiennes.

CHAPITRE XII

DIXIÈME ERREUR : INDIFFÉRENCE OU MÉPRIS DE LA PRIÈRE VOCALE

La prière vocale est nécessaire pour exciter la dévotion. Un prophète s'en sert pour attirer l'esprit de prophétie. Saint Augustin fort touché par le chant de l'Eglise. Elle est quelquefois l'effet d'une fervente oraison.

Il était assez naturel que ceux qui ne veulent rien de sensible, et dont toute l'oraison consiste en ce seul acte de foi, par lequel on considère Dieu présent, en vinssent à négliger ou à mépriser la prière vocale. Ils se sont persuadés qu'elle nuisait à l'oraison, parce qu'elle ôte, disent-ils, l'attention intérieure qu'on doit avoir à Dieu dans la méditation.

Cette erreur fut condamnée dans le concile de Vienne. Pour la détruire, il faut voir ce que dit saint Thomas, quand il demande : « Si la

prière doit être vocale [1]. » Nous laissons à part ce qu'il observe de la prière publique, qui, se faisant au nom du peuple, doit nécessairement être vocale, afin que le peuple puisse s'unir d'esprit et de cœur aux ministres de l'Eglise; il n'est ici question que des prières vocales que chacun a la liberté de choisir. Il est vrai, dit saint Thomas, qu'il n'est pas d'une nécessité absolue que la prière soit vocale, puisque l'essentiel de la prière est l'expression de son désir, et Dieu le voit dans le cœur de l'homme, lors même qu'il est dans le silence; mais il est très utile, ajoute-t-il, de joindre la voix à ce désir intérieur, et de la rendre sensible, cela pour plusieurs raisons. « La première est afin d'exciter la dévotion intérieure qui élève l'esprit à Dieu. Car les choses sensibles font naturellement impression sur l'imagination, l'occupent et l'attachent, et en même temps elles émeuvent les affections du cœur, parce que l'imagination meut immédiatement l'appétit sensitif qui est le siège des affections ; et les affections étant une fois excitées, nous sentons une grande facilité à tenir notre esprit recueilli et attaché à l'objet auquel elles se portent ; souvent même nous avons de la peine à l'en détacher. Ce qui se

1. D. Th. 2.2, q. 83, art. 12.

voit tous les jours en ceux qui ont conçu une forte passion : ils sont obligés de se faire beaucoup de violence pour dégager leur esprit de l'objet qui les a frappés [1]. »

Saint Thomas cite à ce sujet l'excellente lettre de saint Augustin à la veuve Proba, où parmi les règles qu'il lui prescrit pour faire oraison, il lui donne celle-ci : « Que les paroles et les autres signes nous servent pour exciter plus fortement et pour augmenter un saint désir [2]. »

Si l'on pouvait appliquer l'esprit toutes les fois que l'on veut et le tenir arrêté à la présence de Dieu, la méditation ne serait pas difficile ; mais l'imagination et l'appétit le retirent avec force de l'objet qu'il considère et le remplissent d'images et d'affections inutiles ou mauvaises. Il est donc nécessaire d'arrêter ces deux puissances, afin qu'elles laissent l'esprit en repos et contribuent même à le retenir. Or tout ce qui est sensible, comme sont les prières vocales et la lecture des livres spirituels, qu'on doit mettre en un même rang, sert beaucoup à

1. D. Th. 1.2, q. 77, art. 1.

2. Verbis et aliis signis, ad augendum desiderium sanctum. Nos ipsos acrius excitamus. D. Aug. Ep. 121, cap. IX. D. Th. 2.2, p. 83, art. 12.

fixer l'imagination, et par conséquent à calmer les passions.

Il est si vrai que la prière vocale est propre à recueillir l'esprit et peut disposer à bien méditer, qu'elle peut même (ce qui est sans comparaison plus considérable) être une préparation à recevoir l'esprit de prophétie, qui sans doute demande une très grande attention. Aussi les deux rois de Juda et d'Israël s'étant adressés à Elysée pour implorer par son entremise le secours du ciel, le prophète, condescendant à leur prière et voulant se recueillir pour attirer l'esprit de prophétie, dit qu'on fît venir un joueur de harpe [1] qui joignît sa voix à cet instrument : « afin, dit saint Grégoire, que l'esprit de prophétie, attiré par la prière et par la psalmodie, descendît sur lui et lui fît connaître ce qu'il devait dire à ces princes de la part de Dieu. Car la voix de la psalmodie, poursuit ce Père, rappelant l'attention, prépare le chemin à Dieu, qui trouvant l'esprit attentif et le cœur disposé, communique ou l'esprit de prophétie, ou la grâce de componction. C'est en ce sens que le sacrifice de louange rend honneur à Dieu, et c'est là le chemin par lequel nous allons à Dieu et Dieu vient

1. Adducite mihi psaltem. IV Reg. III, 25.

à nous [1] ; parce que la psalmodie et les vérités qui entrent dans l'esprit par la prière vocale, faisant impression sur le cœur, l'excitent à la contrition et lui tracent un sentier qui, à la fin, le conduit à Dieu [2]. »

Pourrait-on douter, ajoute saint Thomas, de l'efficacité de la prière vocale pour émouvoir le cœur, après ce que l'incomparable saint Augustin avoue de lui-même? qu'il répandait des larmes avec abondance, quand il entendait les hymnes et les cantiques de l'Eglise ; et qu'en même temps que ces paroles frappaient doucement ses oreilles, la vérité que portait avec elle cette prière se répandait et, pour ainsi dire, se fondait dans son cœur [3]. C'est la raison pour laquelle le chant a été institué dans l'Eglise. Ce n'est pas pour fournir à ses ministres une plus longue occupation, mais seulement pour rendre à Dieu, au nom de tout le peuple, ce sacrifice de louange. L'Eglise a eu égard aussi à la faiblesse des fidèles, qui ont besoin de ce secours ;

1. Sacrificium laudis honorificabit me : et illic iter est quo ostendam illi salutare Dei. Ps. XLIX, 23.

2. S. Greg. In Ezech. hom. I.

3. Flebat uberrime in Hymnis et Canticis suave sonantis Ecclesiæ ; et quod voces illæ influebant auribus ejus et eliquabatur veritas in cor ejus. *Confess.* lib. IX.

et elle a ordonné le chant, afin que la prière étant exprimée par la voix, les chrétiens fussent excités à la dévotion, qu'ils entrassent dans les mêmes sentiments et connussent les mêmes désirs que les paroles expriment [1].

Si les prières vocales étaient inutiles, et si elles étaient un empêchement à la méditation, pourquoi David, le plus grand contemplatif qui fût peut-être sous le ciel, a-t-il composé un si grand nombre de psaumes, et pourquoi lui-même nous dit-il, comme observe saint Thomas, qu'il unissait sa voix à sa prière ? « J'ai élevé ma voix, et j'ai crié vers le Seigneur ; j'ai élevé ma voix et j'ai prié le Seigneur [2]. » Mais ce qui est plus considérable, pourquoi Notre-Seigneur nous a-t-il enseigné une prière vocale composée par lui-même, dans laquelle il a renfermé tous les sujets des prières qui peuvent être adressées à Dieu ? Tertullien l'appelle l'abrégé de tout l'Evangile. Jésus-Christ lui-même, dans les occasions, n'a-t-il pas dit des hymnes à son Père [3], voulant l'honorer par la voix ?

1. D. Th. in 4 Sent. dist. 15, q. 4, art. 1.

2. Voce mea ad Dominum clamavi : voce mea ad Dominum deprecatus sum. Ps. CXLI, 1. D. Th. 2.2, q. 83, art. 12.

3. Hymno dicto. Matth. XXVI, 30.

Tout ce que nous avons reçu de Dieu doit être employé pour rendre à Dieu un suprême culte de latrie. Nous en avons reçu les biens de l'esprit, les biens du corps et les biens extérieurs ; nous les lui devons tous offrir et les consacrer à sa gloire. Nous lui offrons les biens spirituels par la méditation et par les actes intérieurs des vertus ; nous lui offrons les biens du corps par les génuflexions, les prostrations et les prières vocales ; et nous lui offrons les biens extérieurs par les oblations et les sacrifices, et par tout ce qui peut servir à l'ornement des autels [1].

Outre toutes les raisons que nous venons d'expliquer pour appuyer l'usage de la prière vocale, saint Thomas en apporte encore une excellente, qui peut nous faire douter avec justice, si les contemplatifs, n'admettant rien de sensible, ont jamais fait une bonne méditation. « Lorsque, dit-il, la dévotion est une fois allumée dans le cœur, la voix suit tout naturellement cette disposition ; parce que le mouvement des puissances supérieures de l'âme, s'il est véhément, rejaillit sur les puissances inférieures, et alors le cœur se répand par des larmes, par des soupirs, par de saints transports, et par des voix qui sortent

1. D. Th. in 3 Sent. dist. 9, q. 1, art. 3.

d'elles-mêmes, sans qu'on fasse aucune réflexion [1]. »

Saint Bernard, dans l'exposition du Cantique des cantiques, remarque que l'on trouve beaucoup d'expressions coupées et suspendues, dans lesquelles il n'y a ni suite, ni liaison, parce que ce n'est pas la raison, mais le cœur qui les produit. « Toutes les affections, dit-il, ont leurs voix qui les font éclater, lors même qu'on ne le voudrait pas ; ainsi l'amour divin, quand il est véhément et enflammé et qu'il ne peut se contenir en lui-même, ne regarde pas avec quel ordre, quelle règle et quelle suite de paroles il déborde ; il lui suffit de s'expliquer. Quelquefois il n'a ni paroles, ni voix ; et il se contente de pousser quelques soupirs [2]. »

Sainte Térèse, qui s'est expliquée d'une manière si sublime, et néanmoins si exacte des degrés de l'oraison, avoue avoir éprouvé quelquefois la véhémence de ces saints transports : elle dit, qu'écrivant du troisième degré de l'oraison, Dieu l'avait fait entrer dans l'état qu'elle décrivait [3]. Et certainement quand on considère avec quelle ardeur elle s'énonce sur ces matières, on

1. In 4 Sent. dist. 15, q. 4. art. 2.
2. In Cant., serm. LXVII.
3. *Vita*, cap. XVI.

n'a pas peine à croire qu'elle sentait ces impétuosités de l'amour divin, et qu'elle poussait des soupirs ardents, en représentant par ces paroles les affections qui les pouvaient émouvoir.

Toutefois, comme nous parlons ici dans toute la rigueur de la théologie, il faut ajouter, avec saint Thomas, que tous les états d'oraison ne sont pas les mêmes, ni les dispositions des âmes toujours égales. Quand l'esprit est si recueilli et la volonté si enflammée, la prière vocale serait alors une occasion de distraction, on la doit laisser. Cela arrive à ceux qui, sans l'aide de ces signes, sont déjà suffisamment disposés à la dévotion et qui peuvent dire avec David : « Mon cœur vous a parlé, ô mon Dieu [1]. »

Il faut donc distinguer avec soin les besoins spirituels des personnes d'oraison, sans jamais mépriser ni condamner la prière vocale. Elle est quelquefois bien utile, lorsque l'on a de la peine à se recueillir. Ce qui provient du dérèglement de l'imagination et de l'appétit inférieur ; ces deux puissances étant attachées aux organes du corps, n'obéissent pas toujours à la raison, mais,

1. D. Th. 2.2, q. 83, art. 12. Sainte Térèse elle-même se trouvait quelquefois dans la presque impossibilité de proférer une seule parole, et il lui aurait fallu l'espace d'une heure pour achever l'oraison dominicale.

au contraire, la séduisent et l'emportent sur les objets qui leur sont plus proportionnés. L'imagination poursuit les objets agréables que la raison défend, et elle fuit les objets fâcheux que la raison commande d'embrasser [1]. Il la faut remplir des idées de la prière vocale et se préparer, de cette sorte, à la méditation, et même s'y soutenir selon son besoin, évitant également la négligence et l'exagération.

Répétons encore, avec saint Thomas, tous les biens que l'on tire de la prière vocale, quand elle est jointe au désir intérieur. 1° On s'excite soi-même, et on prie avec plus de dévotion. 2° On conserve et on continue mieux son attention, et l'on empêche l'esprit et l'imagination de s'égarer. 3° Quelquefois, même, elle est un fruit de la méditation, et elle éclate par un excès de ferveur, de joie et de dévotion intérieure. « Mon cœur se réjouit, et ma voix chante de joie, » disait David [2].

Au reste, les oraisons jaculatoires sont propres en tous les temps et en toutes les occasions : elles sont bonnes au commencement, dans la suite et à la fin de l'oraison, parce qu'étant courtes et

1. D. Th. 1 p. q. 87, art. 3, ad. 2.

2. Lætatum est cor meum, et exultavit lingua mea. Ps. xv, 9. D. Th. 2.2, q. 85.

pleines de feu, elles n'interrompent point le cours de la dévotion intérieure, et servent même à la fortifier et à l'enflammer. Il y en a un grand nombre dans l'Ecriture. Ce sont ces oraisons dont se servaient les solitaires de l'Egypte, au rapport de saint Augustin, comme de traits enflammés pour conserver l'ardeur qu'ils avaient conçue dans la méditation ; car il est nécessaire d'apporter quelque soin, de peur que ce qui commence à s'attiédir ne se refroidisse tout à fait et ne finisse par s'éteindre entièrement, si le feu n'y est souvent rallumé [1].

Tous ceux qui font profession de vertu et qui travaillent à se sanctifier doivent recueillir un certain nombre de ces oraisons et se les rendre familières. Il y en a pour tous les états où l'âme se peut trouver ; les Psaumes et le Cantique des cantiques en sont remplis. L'expérience fait voir qu'il n'y a rien qui serve plus à recueillir l'esprit et à enflammer le cœur ; parce que les paroles renferment nos désirs et nous avertissent de ce que nous devons demander.

1. D. Aug. Ep. 121 ; D. Th. 2.2, q. 83, art. 13.

CHAPITRE XIII

ONZIÈME ERREUR : DE NE POINT SE REPRÉSENTER DANS L'ORAISON L'HUMANITÉ DE JÉSUS-CHRIST

Le sujet le plus ordinaire de la méditation doit être Jésus-Christ : en lui toutes les perfections divines, jusque-là cachées, ont commencé à paraître. La méditation de la Passion de Jésus-Christ, plus utile que tous les exercices de pénitence.

De toutes les erreurs que nous avons réfutées jusqu'ici, la plus intolérable est de vouloir persuader que, pour faire une parfaite oraison, il faut éloigner toutes les images corporelles et sensibles, même celles de l'humanité sainte de Jésus-Christ, de sa vie, de sa Passion ; et s'élever à la contemplation de la divinité, sans en descendre jamais, comme si l'humanité du Sauveur était un empêchement à cette oraison.

Est-il possible qu'on en soit arrivé à cet excès d'oubli, que Jésus-Christ, « la voie, la vie et la vérité » qui nous conduit à Dieu, peut être un obstacle pour aller à lui?

Cette erreur est venue de l'ignorance où l'on

a été de la véritable contemplation et de ses divers états. Sainte Térèse avoue que quelques livres qui s'expliquaient mal sur cette matière l'avaient fait entrer dans ce sentiment, mais que Dieu ne permit pas qu'elle y demeurât longtemps. Sa véritable et solide dévotion la fit bientôt revenir de cette opinion, pour reprendre sa consolation avec Notre-Seigneur, particulièrement dans la sainte communion : « Et j'aurais voulu, dit-elle, tenir constamment devant les yeux son image, ne pouvant en avoir le souvenir aussi fortement imprimé dans le cœur que j'aurais désiré. » Elle emploie tout le chapitre XXII de sa Vie pour combattre cette erreur, et comme elle a écrit selon les principes les plus assurés de la plus exacte théologie, elle dit ces paroles, qui nous découvrent la source de cette erreur : « Ces livres enseignent que, dans l'oraison, il se faut mettre dans une abstraction de tout ce qui est créé, corporel et sensible, et se considérer comme abîmé en Dieu, qui nous entoure de toutes parts. » Et elle ajoute : « Je m'accommode bien quelquefois de cette manière d'oraison ; mais de se séparer tout à fait de Jésus-Christ, et de mettre son humanité sacrée au même rang que nos misères et que tout le reste des choses créées, c'est ce que je ne puis souffrir. »

Nous avons déjà dit qu'il peut y avoir une contemplation si élevée et si pure, qu'il n'y entre rien de sensible. Et sans parler d'une oraison extraordinaire et tout à fait surnaturelle, il est évident, parlant même d'une oraison ordinaire et commune, que lorqu'on s'applique à considérer les perfections divines, ou le mystère de la très sainte Trinité, ou quelqu'autre vérité purement intellectuelle, on ne peut rien admettre de sensible dans une pareille méditation, et qu'il faut éloigner de soi tout ce qui est corporel. Mais de vouloir que, dans tous les états, on ne se représente jamais l'humanité du Sauveur, et qu'ainsi on ne médite jamais les mystères de sa vie, de sa mort, de sa résurrection, de sa gloire, c'est une erreur pernicieuse à l'âme et injurieuse à Jésus-Christ.

On peut dire, au contraire, que le plus ordinaire sujet de méditation qu'il nous est recommandé par Dieu de prendre dans la loi de grâce, c'est Jésus-Christ crucifié, que nous devons regarder tout ensemble avec douleur et avec amour. « En ce temps-là, dit Dieu par le prophète Zacharie, je répandrai sur la maison de David et sur les habitants de Jérusalem un esprit de grâce et de prières. Ils jetteront les yeux sur moi, qu'ils auront percé de plaies; ils pleureront, avec

des larmes et des soupirs, celui qu'ils auront blessé, comme on pleure un fils unique : et ils seront pénétrés de douleur comme l'est une mère à la mort d'un fils aîné [1]. »

Voilà quel est l'esprit que Dieu a promis de répandre sur la véritable maison de David et sur la Jérusalem spirituelle, qui est son Eglise, « un esprit de grâce et de prière, » un esprit d'oraison, de méditation et de contemplation. Mais quel sera l'objet de cette oraison et de cette contemplation? Ce sera Jésus-Christ sur la croix : « Ils jetteront les yeux sur moi qu'ils auront percé de plaies. » Et le fruit qu'ils retireront de la vue de cet objet, sera une douleur mêlée d'amour, telle qu'est la douleur que ressent une mère à la mort d'un fils unique qu'elle a perdu.

En effet, quelle est la fin de la méditation et de la contemplation? C'est de connaître les perfections de Dieu, de s'exciter davantage à son amour et de prendre des résolutions toujours plus fermes de se rendre constant dans son service. Toute la perfection du chrétien consiste en

1. Effundam... et aspicient ad me, quem confixerunt; et plangent eum planctu, quasi super unigenitum; et dolebunt super eum, ut doleri solet in morte primogeniti. Zachar. XXII, 10.

ces trois choses : *la connaissance, l'amour et l'action :* la connaissance de Dieu la plus parfaite qu'on puisse acquérir : l'amour le plus ardent dont le cœur de l'homme soit capable : et les actes des vertus les plus excellents qu'on puisse pratiquer. Mais où trouver une source plus abondante de lumières, une fournaise d'amour plus ardente et un exemplaire plus accompli de toutes les vertus, qu'en Jésus-Christ?

C'est en Jésus-Christ, dit l'Apôtre, que « la grâce, la bonté et l'amour de Dieu pour les hommes ont paru au monde [1] ». Ce qui se doit entendre de toutes les perfections de Dieu. Ces perfections jusqu'à l'incarnation du Verbe, ont été cachées aux hommes, car ils ne le connaissaient que superficiellement par la vue des créatures corporelles [2]. Qu'est-ce qui pouvait faire connaître la miséricorde de Dieu, alors qu'il ne pouvait pas être touché de nos misères? Quelle largesse avait-il faite aux hommes qui leur pût faire paraître le comble de sa bonté, lorsqu'il ne leur départait que des faveurs infiniment au-dessous de sa grandeur? Comment pouvait-on connaître le pouvoir

1. Apparuit gratia Dei Salvatoris nostri omnibus hominibus. Tit. II, 11.

2. Olim circa homines misericordia Dei latebat. D. Th. in cap. 2 ad Titum, lect. 3.

de sa colère et la rigueur de sa justice, lorsqu'il ne s'en prenait qu'à des créatures chargées de crimes, qui, de gaîté de cœur, voulaient bien se déclarer ses ennemis ?

Mais lorsque l'on vient à considérer en la personne de Jésus-Christ, que Dieu même s'est chargé de nos misères, qu'il a pris un cœur sensible, et que souvent l'amour et la compassion qu'il avait pour nous lui ont fait verser des larmes, ne doit-on pas avouer que la miséricorde qui nous avait été cachée a commencé à se manifester et à éclater à nos yeux ?

Lorsqu'on médite sérieusement qu'après nous avoir donné tout ce qu'il avait, il se donne tout lui-même, et que la plénitude de la divinité habite en Jésus-Christ, et par Jésus-Christ en tous les hommes, dans le divin mystère de l'autel, « corporellement », dit saint Paul, et comme l'explique saint Thomas, « selon toutes ses dimensions », c'est-à-dire selon toute son étendue : ne voit-on pas que cette bonté, demeurée cachée aux anges mêmes avant l'incarnation, a commencé à se découvrir très amplement [1] ?

Quand on fait réflexion que la terrible justice

1. In ipso inhabitat omnis plenitudo Divinitatis corporaliter. Colos. II, 9.

de Dieu a étendu sa rigueur sur l'image même du péché et n'a pas pardonné à son propre Fils, qui s'était chargé des péchés des hommes, et qu'il a semblé ne le pas connaître sous cette apparence de pécheur ; ne doit-on pas être convaincu, que jusqu'à Jésus-Christ nous n'avions pas encore connu la justice de Dieu, ni quand elle avait précipité dans les enfers une multitude innombrable d'anges, ni quand elle avait abîmé tout le monde visible sous les eaux du déluge? Mais quand il a attaché son Fils sur la Croix, c'est alors comme parle saint Paul que la grandeur de sa justice a paru dans toute sa vérité [1].

Quel amour aussi ne peut-on pas puiser par l'oraison sensible dans cette fournaise de charité ?

« Contemplez, disent saint Augustin et saint Thomas [2], les plaies de celui qui est attaché à la croix, les cicatrices de celui qui ressuscite, le sang de celui qui meurt, le prix de celui qui nous rachète.

« Considérez, ajoute saint Thomas, qu'il incline sa tête pour vous donner un baiser de paix et de réconciliation ; qu'il étend ses bras pour vous embrasser ; que son cœur est ouvert pour faire

1. Ad ostensionem justitiæ suæ. Rom. III, 25.

2. D. Aug. *lib. de Virg.* c. 54. D. Th. Opusc. 60, art. 19.

voir son amour ; que ses mains sont percées pour donner tout ce qu'il a ; que ses pieds sont cloués pour ne s'éloigner jamais de vous ; qu'il expose tout son corps pour vous racheter. Considérez chrétiens, combien toutes ces choses sont grandes : pesez-les dans la balance de la charité, afin que celui qui a été pour vous attaché à la croix soit profondément gravé dans votre cœur. »

C'est là qu'il s'est placé comme un tableau devant nos yeux, afin que nous le puissions copier en nous-mêmes et que chaque chrétien soit un homme crucifié. Car il faut porter l'image de ses ignominies, pour mériter d'être transformé en l'image de sa gloire.

Et qu'on ne dise point que ce sont ici les exercices des imparfaits, qui ont besoin des objets sensibles pour s'élever à Dieu : est-il possible qu'une telle pensée puisse jamais entrer dans l'esprit d'un chrétien ? Le divin Epoux dans le Cantique réveille son épouse, et il l'appelle par ces paroles au divin spectacle de sa Passion : « Levez-vous, mon amie, toute belle, et venez, ma colombe, dans les ouvertures de la pierre[1]. » On n'appelle pas ainsi les âmes imparfaites, auxquelles seules

1. Surge, amica mea, speciosa mea, et veni, columba mea, in foraminibus petræ. Cant. II, 13.

on voudrait destiner ces exercices ; mais seulement celles qui tendent de toutes leurs forces à la perfection de l'amour. L'auteur de la *Glose* a bien exprimé cette vérité, en expliquant ce que signifient les ouvertures de la pierre. « L'Eglise, dit-il, est assise et fait son nid dans les plaies de Jésus-Christ, lorsqu'elle met son espérance en la Passion du Sauveur. »

Heureuses plaies, par lesquelles nous pouvons entrer pour aller jusqu'à la divinité ! L'apôtre saint Thomas ne les a sitôt touchées, qu'il s'écrie : « Mon Seigneur et mon Dieu [1]. » « Cet oracle est venu des trous de la pierre, dit saint Bernard. C'est dans ces plaies précieuses que nous avons appris l'excès de bonté, d'amour et de miséricorde de Dieu pour les hommes. Dieu avait autrefois des pensées de paix, mais je ne le savais pas ; car qui peut pénétrer les conseils de Dieu ? Le clou qui a percé le corps sacré du Sauveur est une clé qui m'ouvre ce trésor de sagesse, et qui m'a fait connaître la volonté du Seigneur. »

« Et pourquoi, continue saint Bernard, ne le verrais-je pas par ses ouvertures ? Les clous parlent, les plaies parlent et me disent que Dieu s'est réconcilié avec le monde en la personne de

1. Dominus meus et Deus meus. Joan. xx, 28.

Jésus-Christ. Je vois le secret du cœur à travers les plaies du corps. Le grand mystère d'amour est maintenant éclairé. Les entrailles de la miséricorde paraissent à découvert. Et pourquoi les entrailles de miséricorde ne seraient-elles pas ouvertes par ces sacrées plaies ? Car en quoi peut-on connaître plus clairement qu'en vos plaies, Seigneur, que vous êtes plein de douceur, et que votre miséricorde est infinie[1] ? »

Il est donc évident que Jésus-Christ en croix est une source de lumière, d'amour et de sainteté, et qu'on ne saurait trop méditer. Saint Paul a été un vase d'élection, et le plus grand contemplatif qui ait été dans l'Eglise ; cependant il semble aussi borner son étude, sa contemplation et son oraison en Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié : parce que le Sauveur est la voie par laquelle l'on entre et l'on pénètre jusqu'au sein de la divinité. Jésus-Christ suffit pour tous. « Je suis la porte, dit-il. Si quelqu'un entre par moi, il sera sauvé ; il entrera, il sortira, et il trouvera des pâturages[2]. » « On entre, dit un grand Docteur, par la contemplation de la divinité, et l'on

1. *In Cant.*, serm. LXI.

2. Ego sum ostium : per me si quis introierit salvabitur, et ingredietur et egredietur, et pascua inveniet. Joan. X, 9.

sort par la contemplation de l'humanité. La partie supérieure de l'homme se répare et se perfectionne par la contemplation de la divinité ; et la partie inférieure par la contemplation de l'humanité. Car Dieu s'est fait homme pour béatifier en lui-même l'homme tout entier, et afin que tout l'homme se tournât vers lui seul, et que tout son amour fût en lui seul : lorsqu'il verrait Dieu en la chair par les sens de la chair, et en sa divinité par la contemplation de l'esprit. Or, tout le bien de l'homme, soit qu'il entrât, soit qu'il sortît, consistait à trouver dans son auteur tous les pâturages qui lui étaient nécessaires, tant pour l'intérieur que pour l'extérieur. Et il les trouve en l'Homme-Dieu ; il trouve sortant au dehors une nourriture sensible dans la chair du Sauveur, et rentrant au dedans, il en trouve une spirituelle dans la divinité de son Créateur [1]. »

J'avoue bien que les âmes les plus imparfaites trouvent en Jésus-Christ et dans tous les mystères de sa vie et de sa mort de quoi s'occuper saintement et de quoi se purifier pour s'avancer dans les voies de la vertu : mais je soutiens que les âmes les plus saintes y trouvent encore mieux tout ce qui est nécessaire pour parvenir à une

1. Apud D. Aug. *lib. de Spirit. et anima,* cap. IX.

très haute sainteté ; qu'elles puisent dans cette source les lumières les plus pures et les plus sublimes pour connaître les vérités les plus relevées, et qu'elles tirent de cette fournaise de charité toute l'ardeur qui peut les rendre des Séraphins.

Enfin, pour renfermer tous les exercices de la sainteté, il faut être perpétuellement dans ces saints mouvements, entrer et sortir pour contempler la divinité et l'humanité en Jésus-Christ et par Jésus-Christ. Il faut s'élever de l'homme à Dieu, et descendre de Dieu à l'homme, pour remonter à Dieu.

Nous ne sommes pas des anges : et quand nous aurions été élevés à un très haut degré de contemplation, il n'est pas possible de se soutenir longtemps dans un même état d'élévation. La nature y souffre trop, et elle sent une espèce de violence ; elle est ainsi contrainte de revenir à son premier train, et alors elle éprouve des vicissitudes qui accompagnent une nature qui demande à changer. Elle se trouve quelquefois dans les dispositions les plus communes des imparfaits ; elle doit reprendre alors les exercices qui leur sont communs, dont le principal est la méditation des mystères de notre rédemption. Cette oraison lui peut fournir des consolations dans toutes ses aridités et des forces dans toutes

ses tentations. Et quand tout le reste lui manquerait, ne doit-elle pas compter pour une grâce particulière que Dieu la reçoive au pied de la croix avec sa très sainte Mère, avec son amante Madeleine, et avec Jean, le plus chéri de ses Apôtres ? C'est là qu'elle doit attendre l'attrait de Dieu avec humilité. Et si Dieu la veut élever, pourrait-il la trouver dans une compagnie plus sainte ?

Vous donc qui, ayant pris le chemin de la dévotion, voulez vous appliquer à ce saint exercice de la méditation, commencez toujours par celle des mystères de Notre-Seigneur : tenez-vous au pied de la croix et laissez à Dieu le soin de vous avancer, il récompensera votre humilité. On ne verra jamais qu'une âme ait fait de grands progrès dans la vertu ni dans l'oraison, que ce n'ait été par la considération des mystères de l'enfance, de la vie, de la mort et de la gloire de Jésus-Christ.

La principale cause de la dévotion est Dieu même, dit saint Thomas : c'est lui qui la donne, qui la soutient, qui l'augmente, qui la règle, et qui la varie selon son bon plaisir. « Dieu appelle ceux qu'il daigne regarder, dit saint Ambroise, et s'il eût voulu, il aurait rendu dévots tous les Samaritains les plus éloignés de la reli-

gion et de la piété [1]. » Mais de notre part les causes de la dévotion sont la méditation et la contemplation. Car la dévotion appartient à la volonté, c'est elle qui conçoit au dedans d'elle-même une tendresse particulière et une extrême promptitude pour tout ce qui concerne le service divin, et il faut que tous les mouvements de la volonté soient produits et précédés par la considération.

La première considération est celle de la bonté de Dieu et des bienfaits que nous en avons reçus ; ce qui faisait dire au Prophète Royal : « Pour moi, mon bien est de me tenir uni à Dieu et de mettre toute mon espérance en lui, qui est mon Seigneur et mon Dieu [2]. » La seconde est la vue de nos propres défauts, qui nous oblige de lever les yeux au ciel, d'où nous doit venir notre secours.

Nous trouverons dans le mystère de l'Incarnation les plus puissants motifs pour aimer, pour adorer, pour reconnaître la bonté de Dieu, qui dans ce seul mystère, la source de tous les autres, a renfermé tant de bienfaits. Aussi pour être instruits, convaincus et corrigés de nos défauts, et

1. D. Ambr. Super Luc. D. Th. 2.2, q. 83, art. 3.

2. Mihi autem adhærere bonum est : ponere in Domino meo spem meam; Ps. LXXII, 27.

consolés dans nos misères par la considération des perfections de Jésus-Christ, de sa vie et de sa mort, l'Eglise nous oblige de rappeler de temps en temps le souvenir de ce très saint et très profond mystère d'un Dieu fait homme : « afin que nous représentant souvent un Dieu, qui s'est rendu visible, nous méritions d'être élevés par le secours de sa grâce à l'amour des choses invisibles [1]. » Ainsi nous expérimentons par notre propre agilité, que nous avons besoin de quelque appui, de quelque objet sensible pour nous porter à Dieu et pour nous soutenir en sa présence ; et que nous sommes souvent plus touchés de dévotion en considérant la Passion de Jésus-Christ et les mystères de son Humanité, qu'en contemplant la grandeur de Dieu en lui-même.

D'où vient que si souvent nous languissons dans notre tiédeur, et que nous sentons le poids de nos infirmités spirituelles sans y trouver du remède pour nous fortifier ? D'où vient que nous tombons si fréquemment dans les mêmes imperfections, sans pouvoir nous en relever ? C'est que nous ne voulons pas nous servir de ce remède salutaire et universel, que l'Eglise l'Ecriture,

1. Ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in amorem invisibilium rapiamur. In Præf. Nativitatis.

que les Pères, les exemples des plus saints et des plus parfaits, que la raison elle-même nous mettent devant les yeux. Jésus-Christ a voulu entrer dans tous les états, afin qu'en quelque état que nous soyons nous-mêmes, nous le voyions au devant de nous, comme nous tendant la main pour nous assister et pour nous rendre conformes aux dispositions qu'il nous a montrées, quand il était dans l'état où nous nous trouvons. Et parce que l'état le plus fréquent est celui de nos misères, nous avons un extrême besoin de méditer les souffrances inconcevables de Jésus-Christ, qui sont une source perpétuelle de miséricorde et de consolation pour les justes et pour les pécheurs, pour ceux qui commencent et pour ceux qui sont arrivés au comble de la perfection. Ce qui a fait dire à Albert le Grand, véritablement aussi grand par sa piété que par sa science, une chose qui paraît extraordinaire, mais qu'on doit croire, ayant été avancée par un docteur de cette élévation. Il dit qu'un peu de méditation faite tous les jours sur la Passion du Sauveur sert davantage que si l'on jeûnait tous les jours au pain et à l'eau et que si l'on prenait chaque semaine une discipline jusqu'au sang ; parce qu'une pareille méditation touche bien plus le cœur et excite bien plus l'amour et

la dévotion envers Dieu que tout autre exercice que l'on puisse pratiquer.

Finissons par un beau et très utile passage de saint Bernard, ce parfait contemplatif : « Vous donc, dit-il, imitez la prudence de l'épouse, si vous êtes sage, portez dans votre sein ce bouquet de myrrhe, conservant dans votre mémoire et rappelant souvent dans votre méditation toutes les amertumes de la Passion de mon Sauveur. C'est ce que j'ai fait depuis le temps où j'ai commencé à servir Dieu. J'ai pris ce bouquet composé de toutes les douleurs et de toutes les amertumes de mon Seigneur, des faiblesses de son enfance, des labeurs de ses prédications, de ses veilles, de ses oraisons, de ses jeûnes, de ses larmes, des mépris qu'il a soufferts et des clous dont il a été percé [1]. »

1. D. Bern. in Cant. Serm. XLIII.

CHAPITRE XIV

EN QUEL SENS LES PÈRES ET LES SAINTS ONT DIT QU'IL Y A UNE ORAISON DE REPOS ET DE QUIÉTUDE

La Théologie mystique a ses manières de parler, comme la Théologie spéculative.

Après avoir fait connaître les erreurs qui se peuvent glisser dans l'exercice de l'oraison et empêcher l'utilité qu'on en doit tirer, il est expédient d'éclaircir certaines manières de parler qui se trouvent dans les Pères, et particulièrement dans saint Denys, en plusieurs de ses livres traitant de l'oraison. On ne doit pas s'étonner que les contemplatifs aient des termes qui leur soient particuliers. La Théologie mystique a cela de commun avec toutes les autres sciences. La Philosophie et la Théologie scolastique ont aussi leur style, composé de locutions barbares, qui sont néanmoins des clefs nécessaires pour entrer dans les plus grandes difficultés et les résoudre.

Les premiers qui ont écrit de la Théologie

mystique ont voulu expliquer ce qui se passait dans leur oraison et dans les autres opérations intérieures. Mais ne pouvant pas se faire entendre assez clairement en usant de termes ordinaires, ils ont fait ce que saint Augustin dit de lui-même, en traitant de la béatitude céleste, dont la contemplation qui se pratique sur la terre n'est qu'une participation : « Je me suis expliqué, dit-il, comme j'ai pu : *Quomodo potui dixi.* » On ne doit donc pas trouver étrange qu'ils aient employé des termes particuliers pour exprimer des choses extraordinaires.

Toutefois, il semble qu'il y ait au temps où nous sommes une nécessité d'éviter ces termes, à cause du mauvais usage qu'on en a fait. Il faut maintenant que ceux qui écrivent pour instruire sur ces matières les personnes de piété s'étudient à parler avec toute la netteté possible. Saint Thomas ne s'est jamais servi de termes singuliers, quoiqu'il ait expliqué les plus sublimes vérités de la vie mystique. Et quoiqu'il ait ressenti, dans ses extases qui lui étaient familières, les opérations les plus intimes de la vie contemplative dont Dieu favorise les Saints, il réduit tout aux termes communs de la Théologie ; ôtant ainsi à ses lecteurs l'occasion de se tromper avec des expressions qui semblent des énigmes, bien

qu'elles aient été employées par les Pères en un fort bon sens. Il ne nous sera donc pas difficile d'expliquer ce que ces termes renferment d'obscur, et de montrer leur véritable sens, prenant saint Thomas pour interprète.

La manière de parler qui se trouve la plus fréquente dans les auteurs et dont on a le plus abusé, c'est de dire que l'oraison la plus parfaite est une oraison de repos ou, comme l'on dit, de quiétude. On s'est persuadé qu'il s'agissait d'une oraison passive, dans laquelle l'âme n'agit point de son côté, mais reçoit tout de Dieu, parce que, dit-on, les propres opérations de l'âme sont un obstacle aux opérations de Dieu.

Il n'y a point de doute que les Saints n'aient dit souvent que, pour faire une parfaite oraison, l'âme se devait mettre dans un grand repos, et que l'oraison elle-même était le plus doux et le plus véritable repos de l'âme. Ils ont autorisé cette expression par ce mot du Psalmiste : *Vacate et videte :* « Tenez-vous en repos, et considérez [1], » etc. Saint Grégoire, expliquant ce passage de l'Apocalypse : « Il s'est fait un silence dans le ciel, environ d'une demi-heure, » entend par ce silence le repos dont l'âme jouit dans

1. Ps. XLV, 10.

son oraison. « Lorsqu'on est, dit-il, dans le repos de l'oraison, il se fait un silence dans le ciel [1]. » Saint Thomas imitant saint Grégoire : « C'est le propre, dit-il, de la vie contemplative, de laisser les actions extérieures, et de tenir l'âme dans le repos. »

D'ailleurs, il est constant qu'il y a une oraison qui, par sa suavité, peut être appelée oraison de quiétude : lorsque l'âme n'étant point troublée du souvenir des choses de la terre, ni dissipée par des distractions qu'il faille combattre, et ayant toutes ses passions en un moment arrêtées et comme assoupies, elle jouit d'un profond repos. Sainte Térèse a écrit de cette oraison, comme nous dirons, et l'appelle oraison de quiétude ; non que les puissances de l'âme soient privées de leurs opérations naturelles, mais parce qu'elles se sentent doucement appliquées et unies dans une même tranquillité, sans avoir besoin de se partager pour repousser les distractions.

1. Cum quies contemplativæ vitæ agitur in mente, silentium fit in cœlo. In Ezech. homil. XIV.

Ad vitam contemplativam pertinet ab exteriori actione quiescere. D. Th. 2.2, q. 180, a. 1.

CHAPITRE XV

PREMIER SENS. LE REPOS ET L'ÉLOIGNEMENT DES CHOSES DU MONDE EST NÉCESSAIRE POUR L'ORAISON

La voix de Dieu ne s'entend pas dans le tumulte. Repos dans l'oraison, nécessaire pour appliquer l'esprit.

Quand les Pères ont parlé de l'oraison de repos et de quiétude, ils nous ont voulu seulement faire entendre que, pour faire une parfaite oraison, l'âme se doit mettre dans un grand repos, en éloignant, autant que son état le lui peut permettre, tous les soins et tous les embarras du monde. Car les soins superflus et inutiles partagent le cœur et remplissent l'esprit des idées et des fantômes des choses de la terre, et ils sont ensuite la source d'une infinité de distractions dans l'oraison.

La vie contemplative, dit saint Thomas, est appelée par les Saints, *otium*, qui signifie non seulement repos, tranquillité, mais un loisir qui

nous rend les maîtres de tout notre temps, pour ne l'employer qu'aux opérations de l'esprit. Il ajoute que le Philosophe l'appelle *vacationem*, c'est-à-dire une exemption de toutes les choses qui tirent l'âme au dehors ; parce que les actions extérieures sont contraires au repos. Aussi saint Grégoire dit-il que « la vie contemplative consiste à faire cesser les actions extérieures, pour vaquer uniquement à l'amour de Dieu et du prochain et à perdre toute sorte d'affection pour les choses du monde, foulant aux pieds tous les soins, pour ne s'enflammer continuellement que du désir de voir son Créateur [1]. »

En effet, comment un esprit dissipé par les objets de la terre, par des soins inutiles, par des occupations qui ne conviennent point à son état, qui blessent la conscience et qui remplissent l'âme d'imperfections, ou par des applications excessives aux affaires et aux occupations qui lui sont propres, quelques bonnes et louables soient-elles, un esprit, en un mot, toujours agissant et

1. Unde Gregorius super Ezechiel : « Contemplativa vita est caritatem Dei et proximi tota mente retinere, ab exteriori actione quiescere ; ita ut nihil jam agere libeat, sed calcatis curis omnibus ad videndam faciem sui creatoris animus inardescat. » D. Th. in 3. Sent. 3, dist. 35, q. 1, art. 2.

toujours agité, pourrait-il apporter toute l'attention nécessaire pour faire une parfaite oraison? De là vient qu'en une infinité de personnes de piété de toutes les conditions, tout le temps de l'oraison se passe à combattre les distractions et à rappeler l'attention. Mais cette action est-elle de si peu de conséquence, où l'on vient traiter avec Dieu de l'affaire de son salut et de son avancement, l'unique affaire pour laquelle nous avons été créés et rachetés, qu'il ne faille pas recueillir toutes ses forces afin de se rendre attentif? Saint Denys fait consister toute la sainteté à rentrer dans cette heureuse unité [1]. Et saint Augustin appelle les véritables fidèles, « amateurs de l'unité et de l'éternité, » unissant ensemble le chemin et le terme, puisque c'est par cette unité du cœur qu'on s'éloigne de la multiplicité des choses de la terre, et qu'on commence à s'établir dans une sorte de simplicité et d'immutabilité. C'est par là que l'âme se dispose à mériter cette éternité bienheureuse, qui renferme tous les biens dans sa simplicité, et qui en fera jouir l'âme par son immutabilité.

1. D. Dionysius perfectionem sanctitatis semper designat per hoc, quod est ex sparsa vita, in unicam consurgere. D. Th. in 1, dist. 17, q. 2, art. 2. D. Aug. in Psal. IV.

D'ailleurs comment pouvoir entendre, parmi le bruit du monde et des créatures, la voix de Dieu, qui ne parle au cœur qu'en secret, et qui, selon l'expression de Job, ne se fait entendre que comme un doux zéphir? Les occupations des sens et le tumulte des hommes empêchent d'entendre cette voix douce et intime. Où est-ce qu'on trouve la sagesse ? demande Job. La mer répond : Elle n'est pas avec moi. Car, dit saint Grégoire, que signifie la mer, sinon ces âmes mondaines, qui sont constamment dans l'inquiétude, dans les troubles et dans l'amertume par l'agitation de leurs passions, dont l'une ne cesse que pour faire place à une autre [1] ?

C'est donc le premier sens, auquel les saints Pères ont dit que l'oraison était un repos ; non pas parce que l'âme demeurait dans l'inaction et faisait cesser toutes ses opérations, mais parce qu'elle était dans un grand éloignement des soins et des affaires de la terre. C'est par sa solitude intérieure et son recueillement, et autant qu'il lui est permis par sa retraite extérieure, qu'une âme se met dans cet heureux repos. Mais

1. Ad me dictum est verbum absconditum, et quasi furtive suscepit auris mea venas susurri ejus. Job. IV, D. Th. in cap. IV. Job. S. Greg. *ibidem, Moral.* lib. XXVIII, cap. XXV.

c'est un repos que les Pères ont appelé *otium negotiosum*, un repos qui laisse appliquer l'esprit tout entier à l'unique affaire. Saint Augustin l'entendait dans le même sens, lorsque, voulant se décharger du soin de son évêché, il disait à son peuple : « Que personne ne m'envie mon loisir, car je l'emploie tout entier à une grande affaire [1]. »

Les âmes véritablement contemplatives, non seulement quittent tous les soins qui ne les regardent pas, mais elles en perdent même le souvenir ; et aux créatures, qui les voudraient tirer de leur repos, et à toutes les pensées superflues qui se présentent à leur esprit, elles disent sans cesse ce que Notre-Seigneur disait à Marthe : Il n'y a qu'une chose de nécessaire. J'ai choisi par la grâce de Dieu la meilleure part, que ni les hommes ni les passions ne m'ôteront point.

1. Nemo invideat otio meo, quia meum otium, magnum habet negotium. *Epist.* CX.

CHAPITRE XVI

SECOND SENS. IL Y A UNE ORAISON QUI PAR SA DOUCEUR PEUT ÊTRE APPELÉE ORAISON DE REPOS

Violente inclination de l'âme de se porter à Dieu. Le plaisir qu'elle goûte, lorsqu'elle le possède dans l'oraison.

Non seulement l'état d'une vie contemplative pris en général est un état de repos, mais il y a une oraison particulière, qui, par sa douceur, peut être appelée une oraison de repos ; et c'est le second sens, auquel les Pères ont entendu parler du repos et de la quiétude de l'oraison. Sainte Térèse, la plus éclairée et la plus sainte maîtresse des contemplatifs, traite de cette oraison aux XIV^e^ et XV^e^ chapitres de sa Vie, dans le XXXII^e^ du *Chemin de la perfection* et dans la quatrième demeure du *Château de l'âme*. C'est d'elle que la plupart des auteurs semblent avoir pris ce qu'ils en ont dit. Nul n'en a écrit avec tant de netteté que cette Sainte, parce que peu en

ayant eu l'expérience, ils n'ont pas eu la même facilité de s'en expliquer. Nous lisons dans sa vie que Dieu la mettait dans le même état d'oraison dont il voulait qu'elle écrivît, afin qu'elle pût mieux s'expliquer, écrivant ce qu'elle venait de sentir, et quelquefois ce qu'elle sentait encore, la plume à la main. Aussi tout ce qu'elle a écrit est énoncé avec la dernière exactitude ; et si l'on y fait un peu d'attention, on verra que toute sa doctrine est conforme à celle de saint Thomas : en quoi il est aisé de reconnaître que c'était un même esprit qui avait enseigné l'un et l'autre.

L'oraison dont elle parle ici est tout à fait surnaturelle, et l'industrie humaine n'y a point de part, Dieu la communiquant à qui il lui plaît. Cet avertissement pourra suffire aux personnes de piété qui cherchent Dieu dans la sincérité de leur cœur : qu'est-il donc nécessaire de chercher des règles pour une grâce qu'on ne peut jamais acquérir par sa propre opération ? Il faut apprendre les règles de l'oraison ordinaire, et vivre de telle sorte qu'on ne se rende pas indigne des grâces que Dieu voudrait nous communiquer. Le moyen le plus assuré pour ne s'en rendre pas indigne est de persévérer avec fidélité dans l'oraison ordinaire ; parce que Dieu, selon les lois de son aimable providence, n'accorde jamais de

grâces extraordinaires qu'à ceux qui ont fait de grands progrès dans l'oraison commune et dans l'exercice des vertus chrétiennes.

Et néanmoins parce qu'il peut y avoir une oraison de repos et de quiétude, purement acquise par le secours de la grâce, et que cette oraison peut être semblable en quelque manière à celle qui est infuse et extraordinaire ; de même que les actes des vertus morales et acquises sont fort semblables aux actes des vertus surnaturelles et infuses : il est nécessaire de montrer ici en quoi consiste cette oraison de repos purement acquise et de quelle manière elle doit être pratiquée, afin qu'on puisse connaître et éviter les erreurs qui s'y peuvent mêler, faute d'intelligence.

Il faut donc supposer que l'âme a, dans le fond de son être, une très forte et très violente inclination de se porter à Dieu. Toutes choses, dit saint Denys, se portent à Dieu, le désirent et le cherchent autant qu'elles en sont capables. Les êtres intellectuels cherchent Dieu par leur connaissance et par leur amour ; les êtres capables de sentiment, par la poursuite du bien qui leur est convenable, et qui est toujours une participation de ce bien infini ; enfin les êtres privés de sentiment cherchent Dieu par leur mouvement

naturel, qui les porte à leur centre, où ils trouvent leur dernière fin, et une sorte de vestige de ce centre commun et général de tous les êtres crées, comme les Pères ont appelé Dieu. Ainsi, dit saint Thomas, expliquant saint Denys, toutes choses se portent à Dieu pour trois raisons différentes : 1° parce que Dieu est le principe qui les produit ; 2° parce qu'il est le centre qui les conserve ; 3° parce qu'il est la fin qui les attire [1]. Et cette inclination est imprimée si avant dans la nature, ajoute ailleurs saint Thomas [2], qu'elle reste même dans les démons. L'un des tourments les plus cruels qu'ils souffriront pendant toute l'éternité, est cette division qu'ils sentent au dedans d'eux-mêmes ; une malice obstinée leur faisant haïr Dieu comme juge, tandis que la nature les contraint par force de l'aimer comme un bien universel. L'homme donc se portant à Dieu par une inclination naturelle, ne saurait avoir un plaisir plus grand que de traiter, de s'entretenir et de converser avec Dieu.

D'où vient donc cet étrange désordre que l'homme qui est l'image de Dieu, que l'homme

1. Ad quem omnia convertuntur... omnia desiderant triplici ratione, ut principium, ut conservativum, ut finem. D. Th. in D. Dionys. cap. 4, l. III.

2. D. Th. 1 p. q. 60, art. 5.

qui se porte à lui avec une inclination si forte, qu'elle est impossible à rompre et que tous les feux de l'enfer ne seraient pas capables de la diminuer ; d'où vient donc, dis-je, que cette image de Dieu ne peut être un moment devant son original, quand il s'agit de faire oraison ?

Il n'en était pas ainsi d'Adam dans l'état de son innocence ; dans cet heureux temps, il lui aurait été aussi facile d'entrer dans les plus profondes contemplations, qu'il nous est facile d'appeler le sommeil. La différence vient de ce que dans Adam, par le privilège de son innocence, toutes les passions et toutes les autres puissances inférieures étaient soumises à l'empire de la raison ; et cette inclination ne trouvait rien qui l'empêchât de s'élancer en lui. Adam n'aurait jamais senti de plaisir plus grand que de s'entretenir avec Dieu ; et toutes ses passions étant liées, on peut dire que son oraison aurait été une oraison de quiétude et de repos. Mais dans l'état où nous sommes, l'innocence est perdue, la nature est plongée dans la corruption, toutes les puissances de l'âme sont désunies, toutes les passions sont dans le désordre et la révolte. Et ainsi l'inclination de se porter à Dieu est comme liée, et cet exercice si doux par lui-même nous devient insupportable.

Deux principes funestes causent en nous cette difficulté : la rébellion de nos passions et le dérèglement de notre imagination. Il est évident que la violence des passions empêche l'application de l'âme, et pour ainsi dire l'éloigne du désir et de la connaissance des choses spirituelles pour la faire tomber dans la cupidité et dans l'amour des choses sensibles. Quant au désordre de l'imagination, qui pourrait le comprendre ? De toutes les puissances de l'âme il n'y en a point qui porte plus visiblement la peine du péché originel. L'homme n'en peut jamais devenir le maître ; quelque effort qu'il fasse pour l'arrêter, elle s'échappe insensiblement, et bien souvent lorsqu'on croit la tenir, on est surpris de la voir courir sans règle et sans modération sur toutes sortes d'objets.

La difficulté que nous avons de nous appliquer à l'oraison vient donc de ces deux sources déplorables de dissipation. Mais quand, par un assez long exercice, une âme a modéré ses passions, qu'elle a mis des bornes à ses désirs, ou qu'elle a, comme dit saint Bernard [1], converti tout son cœur à Dieu ; qu'elle n'aime que lui seul, qu'elle ne craint rien tant que de lui dé-

1. Serm. 2 in cap. jejunii.

plaire, qu'elle n'a point de joie que de le posséder, qu'elle n'a point de tristesse que de l'avoir offensé : enfin lorsque l'âme, accoutumée à se mortifier, participe quelque chose de cet empire qu'avait l'homme dans l'état d'innocence ; et que dans le petit monde qui est l'homme, la volonté comme premier mobile entraîne après soi toutes les autres puissances [1], l'oraison devient bien douce, et l'âme s'y applique avec un extrême plaisir. Quelle grande difficulté pourrait-il y avoir, lorsque la vertu a acquis de la force, et qu'elle a si bien gagné le dessus dans l'homme, qu'elle se peut répandre sur l'appétit inférieur pour gouverner ses passions, et qu'elle tourne tous ses mouvements vers Dieu ? C'est alors que l'homme ayant réuni toutes ses puissances, peut dire avec David : « Mon cœur et ma chair ont tressailli de joie en mon Dieu [1]. »

On peut en cet état pratiquer l'oraison de re-

1. Appetitus superior movet inferiorem, sicut sphæra superior inferiorem. Ex Aristotele D. Th. 1 p. q. 81, art. 3.

Ad perfectionem boni moralis pertinet, quod homo moveatur non solum secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum, secundum illud quod dicitur. Ps. LXXXIII, *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum* D. Th. 1.2, q. 24, art. 3.

pos, parce que tout est paisible dans l'homme, et que les passions, l'imagination, le cœur et l'esprit se portent à Dieu. Rien ne trouble cet exercice, et tout se passe dans une grande suavité : l'âme goûte combien il est doux de converser avec la divine Sagesse [1].

La contemplation n'est donc pas une oisiveté des puissances endormies : ce n'est pas une suspension d'opérations ; ce n'est pas une inaction inutile et forcée. Elle consiste bien moins encore à s'abandonner à toutes les pensées qui se présentent, et que l'on se permet de recevoir, sans faire aucune violence pour les repousser. Il faut avoir étouffé tous les sentiments du christianisme pour se laisser entraîner à cette erreur. Si nous sommes obligés de demander tous les jours à Dieu de ne pas permettre que nous tombions en tentation, si nous devons fuir tous les dangers que nous prévoyons de l'offenser, pouvons-nous souffrir cet égarement de pensées qui nous peut jeter continuellement dans les plus grandes tentations et nous précipiter dans les plus énormes péchés ?

Les Pères et les Saints qui ont traité de cette

1. Non habet amaritudinem conversatio illius, nec tædium convictus illius, sed lætitiam et gaudium. Sap. VIII, 16. D. Th. 2,2, q. 180, a. 7.

oraison étaient bien éloignés de ces sentiments ridicules. Ecoutons sainte Térèse parlant de la véritable quiétude :

« Toutes les puissances de l'âme sont dans un très grand repos ; mais sans être suspendues ni liées, puisqu'elles connaissent bien qu'elles sont en la présence de Dieu. La mémoire et l'entendement sont libres pour leurs propres opérations, il n'y a que la seule volonté qui est comme captive et unie intimement à Dieu ; et si elle a quelque peine, c'est d'avoir à reprendre sa liberté et sa manière ordinaire d'agir, où elle ne jouira plus de ce calme. L'âme ne voudrait pas que l'entendement connût jamais autre chose, ni que la mémoire fût jamais occupée d'un autre objet, parce qu'elle voit clairement que c'est là l'unique nécessaire qui doit occuper toutes ses puissances, et que le reste ne peut que les tenir dans une inquiétude perpétuelle. L'âme ne voudrait pas même que le corps se remuât, parce qu'elle craint que ce mouvement ne lui fasse perdre le repos qu'elle possède. Quelquefois toute recueillie en elle même et toute occupée à connaître ce divin objet, l'âme peut à peine parler. Quelquefois elle sent couler les larmes de ses yeux avec une très grande douceur. Enfin, il lui semble qu'elle n'est plus de ce monde : et dans

cet heureux état, elle ne sait où elle est. Elle ne voudrait jamais rien voir de ce monde, elle n'en voudrait jamais entendre parler ; tandis qu'elle est ainsi toute absorbée en Dieu, et qu'elle jouit de ce doux repos, il ne lui reste rien à désirer ; et elle dit avec saint Pierre : « Qu'il est bon, ô mon Dieu, d'être ici, faisons-y, s'il vous plaît trois tentes [1] » pour ne quitter jamais cet heureux état.

Jusqu'ici c'est sainte Térèse qui a expliqué ce qui se passe quand Dieu met l'âme dans ce doux repos, et l'on peut remarquer deux circonstances qui combattent l'erreur de la fausse oisiveté. C'est qu'alors les puissances ne sont ni suspendues ni liées, qu'elles sont libres pour leurs propres opérations, et qu'elles opèrent actuellement d'une manière fort douce ; que si la volonté est captive, ce n'est que par un excès d'amour et par l'opération divine qui la fait agir. Car Dieu opère dans les âmes afin qu'elles agissent en suivant son opération, et non point afin qu'elles n'agissent pas, et qu'elles soient oisives et inutiles [2]. Ainsi la mémoire, l'entendement et la volonté sont et se connaissent être en la présence de Dieu. Elles sont mues et se meuvent, toute l'âme agit, et toute l'âme reçoit.

1. Matth. xvii, 4.
2. Aguntur, ut agant, non ut nihil agant. S. Augustinus.

CHAPITRE XVII

Troisième sens. Dans l'oraison l'âme est dans le repos, parce qu'elle n'a pas une si grande multitude de pensées

La connaissance, nécessaire dans l'oraison, pour exciter la volonté.

En quelque sens que les Pères et les auteurs spirituels aient entendu parler de l'oraison de repos, ils n'ont jamais cru ni avancé que la volonté doit être sans action et sans mouvement vers Dieu pendant l'oraison. Car si la volonté n'agit pas, il faut qu'elle soit sans amour et sans mérite ; cet état de suspension et d'oisiveté est entièrement opposé à l'état des Bienheureux.

Ce n'est donc pas la volonté qui doit être en repos, mais l'entendement, et c'est le troisième sens selon lequel on a parlé de cette oraison. Non qu'on doive priver l'entendement de toute opération, mais on recommande seulement d'éviter la multitude des raisonnements, la contention d'esprit à les pousser et à les approfondir dans

l'oraison. Les grands raisonnements empêchent les affections, parce que les forces de l'âme étant limitées, elle ne peut pas fournir également aux opérations de toutes ses puissances [1]. Une trop forte application de l'entendement diminue ou éteint le feu de la volonté, et pendant que l'entendement s'entretient dans ses spéculations, la volonté languit dans la sécheresse.

Lors donc qu'on a suffisamment médité sur un sujet, il faut arrêter l'activité de l'esprit et donner à la volonté liberté de produire ses actes, parce que tout le mérite de l'oraison vient des actes de la volonté.

Saint Denys explique les qualités de la contemplation, sous la figure du mouvement circulaire. Ce mouvement, en effet, étant le plus parfait de tous, joignant le principe à la fin et demeurant toujours égal est l'image d'une parfaite contemplation, où toutes les puissances se trouvant réunies entr'elles et unies à Dieu, tout est dans une entière uniformité.

Or pour arriver à cette entière uniformité, le saint Docteur indique trois moyens. « Le premier est, que l'âme se retire des choses extérieures pour rentrer en elle-même ; » c'est là le

1. D. Th. 1.2, q. 77, art. 1.

premier repos que l'âme se procure. Et cela non seulement pour le temps de l'oraison, mais aussi afin de mener une vie tranquille et éloignée des soins de la terre, étrangers à la condition ; car l'exercice de l'oraison n'est pas l'ouvrage d'un seul jour, et il demande des dispositions qui rendent un esprit libre et dégagé quand on veut prier. « Le second moyen est de réunir toutes ses puissances et toutes ses lumières ; » ce qui se fait, lorsque laissant la multitude des raisonnements, l'entendement s'arrête dans la vue de la vérité que l'on contemple. Alors donc « l'esprit n'ayant qu'un simple regard sans raisonnement, la volonté acquiert cette heureuse union aux choses qui sont au-dessus d'elle ; » et c'est là le troisième moyen d'arriver à une parfaite uniformité où, comme s'en explique encore saint Denys, « l'âme est doucement conduite à la beauté et à la bonté infinie, » pour l'embrasser et pour en jouir [1].

C'est donc à la volonté et par l'amour de Dieu que se termine l'œuvre de l'oraison ; car il faut

1. Primum est, *introitus animæ ab exterioribus ad seipsam ;* secundum est, *quædam convolutio virtutum ipsius, per quam anima liberatur ab errore ;* tertium autem est, *unio ad ea quæ supra se sunt.* Ex S. Dionysio, D. Th. 2.2, q. 180, art. 6.

toujours se souvenir, que l'union de l'âme avec Dieu est la fin de la méditation, et cette union ne se peut faire que par l'amour. Chercher à connaître Dieu pour se contenter de le connaître, c'est la spéculation d'un philosophe ; mais désirer ardemment et s'efforcer de le connaître pour l'aimer, c'est la contemplation d'une âme fidèle. La considération ne doit donc servir qu'à enflammer la volonté. On ne frappe la pierre que pour en faire sortir du feu ; mais quand le feu est tiré, il serait inutile de continuer à frapper. Nous avons, au dedans de nous-mêmes, une étincelle de ce feu divin, caché dans nos cœurs ; quand la méditation l'a excité, il serait inutile d'employer davantage la considération. Il faut alors s'arrêter, laisser l'entendement dans le repos et abandonner toute la volonté à son ardeur. Une fois excitée, il ne lui sera pas difficile de trouver des expressions pour s'expliquer ; il n'y a rien de plus éloquent que l'amour.

Saint Denys répète presque partout ce principe, le plus important de tous pour faire une parfaite oraison. C'est dans ce sens que l'on doit expliquer tout ce qu'il a écrit de la théologie mystique et de la contemplation, étant certain qu'il a voulu recommander cette grande maxime, que nous ne pouvons jamais apprendre

les choses divines que par notre union avec Dieu.

Saint Thomas, qui suit exactement saint Denys, dit que cette union ne se peut faire que par la foi et par la charité. La révélation nous apprend ce que l'entendement n'aurait jamais pu découvrir, et l'expérience nous fait goûter ce que l'esprit ne saurait comprendre. L'amour va plus haut que la connaissance ; car l'entendement demeure dehors, et la volonté entre dans ce divin sanctuaire [1]. Elle goûte à loisir les vérités divines, et en les goûtant, elle les apprend ; mais, parce que toutes les puissances ne se peuvent pas appliquer également en un même temps, il faut arrêter les opérations de l'entendement et laisser agir et jouir la volonté.

C'est ce que saint Denys appelle entrer dans l'obscurité et apprendre par l'ignorance [2] : parce que, les opérations de l'entendement étant arrêtées, et la volonté n'étant conduite que par la foi et la charité, il semble que l'on est dans les ténèbres, et qu'on n'apprend alors que par l'ignorance de ce qui est renfermé dans le simple regard de la vérité que nous contemplons.

Saint Denys nous montre un exemple de cette

1. D. Th. post Hugonem a Sancto Victore, in 4, Sent. dist. 49.

2. *De divinis Nominibus*, cap. 1. D. Th. lect. 2.

union en la personne du divin Hierothée. Marquant les degrés par lesquels il s'était élevé à cette sublime connaissance, qu'il avait des mystères de la religion, et des grandeurs de Jésus-Christ, il en distingue trois. Il les avait pu apprendre, dit-il, premièrement, des saints théologiens, c'est-à-dire des apôtres, avec lesquels il avait pu avoir quelque communication.

En second lieu, par la lecture de l'Ecriture sainte, et par l'étude qu'il en avait faite. Il appelle cette étude un combat et une lutte ; ce qui marque la profondeur de sa méditation sur l'Ecriture. Car il semble qu'on lutte avec une difficulté, lorsqu'on s'efforce de la vaincre. Et il ajoute que Hierothée méditait, non seulement en luttant, mais en rompant et brisant, pour ainsi dire, tout ce qu'il lisait et tout ce qu'il méditait ; car ce qui est brisé est divisé jusqu'aux plus menues parties. Ainsi, s'étant rempli de ces divines vérités, par la vive voix des apôtres, par la lecture des Ecritures et par une étude profonde, il lui était facile, lorsqu'il venait à l'oraison, de les considérer suffisamment, et puis de s'enflammer à l'amour de Dieu après un simple regard. De là nous pouvons apprendre le respect et l'estime que nous devons avoir pour l'Ecriture, et avec quel soin nous la devons méditer, parce qu'il

n'y a point de simples paroles qui ne renferment de profondes vérités. Aussi, Notre-Seigneur disait-il aux Juifs : « Sondez les Ecritures [1]. » Il ne les renvoyait pas à la simple lecture, il demandait d'eux une très exacte recherche, parce que les vérités qu'elle contient ne sont pas toutes dans la superficie de la lettre ; il y en a souvent qui sont cachées sous l'écorce, comme les grands trésors sous la terre.

Enfin, la plus douce et la plus parfaite manière par laquelle Hierothée avait appris les grandeurs de Dieu était l'inspiration divine, apprenant et goûtant tout ensemble les choses célestes ; et ainsi comprenant, par une espèce de sympathie, que l'amour opérait en lui des vérités qui ne peuvent être enseignées. Car l'amour nous unit avec Dieu pour n'être qu'un même esprit avec lui : et cet esprit de Dieu, qui connaît les secrets qui sont en Dieu, nous enseigne en nous enflammant [2].

1. Scrutamini Scripturas. Joan. v, 39. S. Joan. Chrysost. in catena apud D. Thomam.

2. Sive ex quadam diviniore inspiratione non solum discens, sed etiam patiens divina, et ex compassione ad ipsa, si ita oportet dicere, ad indocibilem et mysticam eorum perfectus est unionem et fidem. Hæc compassio sive connaturalitas fit per caritatem quæ unit nos Deo,

Il est vrai qu'on peut connaître Dieu par affirmation, par négation, par éminence [1]. Par affirmation, d'autant que tout ce qu'il y a d'excellent dans les créatures se trouve en Dieu, la sagesse, la bonté, la puissance, la sainteté, etc. Par négation, en retranchant de Dieu tout ce que les créatures ont d'imperfection, comme nous disons, qu'il est immuable, parce qu'il n'est point sujet au changement, qu'il est immense, parce qu'il ne peut être renfermé dans aucun lieu, infini, parce qu'aucune de ses perfections n'est bornée, comme celles des créatures. Enfin, nous connaissons Dieu par éminence, en confessant que tout ce qu'il y a de bon dans les créatures est en Dieu d'une manière plus éminente et plus parfaite, comme le rayon dans le soleil, le ruisseau dans sa source, et la chaleur dans le feu.

Mais, outre ces trois manières de connaître Dieu, par lesquelles on peut agréablement méditer sur toutes ses perfections, saint Denys en ajoute une quatrième; c'est de le connaître par ignorance, et par l'union que nous avons avec

secundum illud, I Cor. 6, Qui adhæret Deo, unus Spiritus est. D. Th. 2.2, q. 45, art. 2.

1. Affirmatione, ablatione, eminentia. D. Th. 1 p. q. 13.

Dieu, lorsque l'âme, s'éloignant des créatures, et puis se laissant elle-même, s'unit à ces rayons très éclatants.

Cette connaissance n'est autre chose que l'expérience : quand, parmi les ardeurs de la volonté, on goûte combien le Seigneur est doux ; Dieu imprimant lui-même au cœur et à l'esprit cette suavité, qui est un avant-goût de la félicité éternelle. Alors, l'âme connaît plus que les plus grands Docteurs ne pourraient connaître par les seules lumières de la nature. Car, pour connaître les objets proportionnés à notre entendement, il suffit d'appliquer les lumières de l'esprit ; mais pour les vérités qui sont au-dessus de la raison, il est impossible de les connaître autrement que par l'union que nous avons avec elles. En voici la raison. Les vérités naturelles, nous les attirons au dedans de nous-mêmes, et ainsi nous les abaissons, et elles perdent leur grandeur en entrant dans notre esprit. Mais le propre de la volonté étant de sortir hors d'elle-même pour s'unir à son objet, lorsque l'âme s'unit à Dieu par amour, elle sort hors d'elle-même, elle entre dans la divinité, et là elle apprend les choses d'une manière divine et au-dessus de la portée de son esprit ; et sortis ainsi hors de nous-mêmes pour être unis à Dieu, nous

sommes, en quelque sorte, déifiés, selon le langage de saint Denys : plus heureux d'être à Dieu par cette union intime, que d'être à nous-mêmes [1]. Quand le Sauveur du monde enseignait à ses disciples les secrets de son Père, c'est, leur disait-il, parce que vous êtes mes amis : la communication des secrets étant l'effet et la marque d'une véritable amitié.

Ce n'est donc pas tant de la connaissance qu'on a besoin que de l'amour, pour apprendre les choses divines. Après tous les raisonnements et toutes les spéculations, la plus importante partie de l'oraison sont les ardeurs de la volonté; c'est là que tout se doit rapporter, et sans les affections de la volonté, tout le reste est inutile. C'est pourquoi toutes les dispositions que nous avons indiquées, l'éloignement des choses de la terre, la solitude, le recueillement habituel, la contemplation même, et le repos de l'entendement qui se réduit au simple regard d'une vérité : toutes ces choses ensemble, pour être utiles à la perfection, ne se doivent rapporter qu'à l'amour, se terminer et se consommer par l'amour.

Saint Denys dit, que la paix se trouve en

1. *De divinis Nomin.* cap. VII. D. Th. lect. 1.

Dieu d'une manière ineffable, et « qu'elle n'est autre chose que son immutabilité, dans laquelle il trouve un repos, un silence inaltérable, et toutes ses perfections souverainement unies entre elles-mêmes et avec son essence. » Et après montrant comment les âmes participent à cette divine paix, à ce silence et à ce repos, il dit, qu'elles y participent « en tant qu'elles ont soin de se réduire à l'unité, réunissant toutes leurs raisons à une simple connaissance, et puis s'unissant à Dieu, qui est au-dessus de toutes les raisons [1]. »

De tout ce que nous avons observé dans ce chapitre, en nous fondant sur saint Denys et saint Thomas, conformes à tous les Pères et à tous les auteurs de la vie spirituelle, il est aisé de recueillir que ce repos dans l'oraison ne s'entend point des opérations de la volonté; mais des raisonnements de l'entendement, dont il ne se faut servir que pour enflammer la volonté. Ce serait un grand dérèglement, dit saint Augustin, d'aimer pour connaître, mais l'ordre véritable c'est de connaître pour aimer.

1. *De divin. Nomin.* cap. XI ; D. Th. lect. 2.

CHAPITRE XVIII

QUE C'EST UNE ERREUR DE SE VOULOIR RENDRE INDIFFÉRENT POUR LA PRATIQUE DES VERTUS, ET POUR LA POSSESSION DE DIEU

Il n'y a point d'erreur qui ne soit mêlée avec quelque vérité. L'entendement a le même rapport à la vérité, que la volonté à la bonté. Or, il est impossible de trouver un mal entièrement mal, il ne pourrait pas se soutenir par lui-même. De même « il n'est pas possible, dit saint Thomas, de trouver une connaissance entièrement fausse, et sans un mélange de vérité. Le démon même couvre toujours de quelque vérité les erreurs qu'il veut enseigner, et l'entendement est séduit par l'apparence du vrai, comme la volonté est séduite par l'apparence du bien. L'esprit d'erreur, dit saint Chrysostôme, a permission de dire quelque vérité, et il en use pour mieux faire recevoir le mensonge [1]. »

1. D. Th. 2.2, q. 172, art. 6.

Cela se voit très évidemment dans un nouveau système qu'on a fait de la vie spirituelle : les principes communs en sont très certains, mais on y a mêlé beaucoup d'erreur.

Les Pères et les Maîtres de la vie spirituelle et de la Théologie mystique ont enseigné qu'une âme voulant travailler sincèrement à sa sanctification doit entrer dans une entière indifférence pour toutes les choses qui sont hors de Dieu, ne regarder que sa gloire et sa seule volonté, se dépouiller de ses propres intérêts et avoir un amour très pur sans aucun retour sur elle-même. Mais cette indifférence doit être uniquement pour les choses indifférentes de leur nature, qui ne conduisent pas l'âme à Dieu et qui ne sont pas Dieu même. Dieu seul suffit à une âme, tout le reste doit être indifférent ; attachée à Dieu, qu'elle possède comme son unique bien, elle devient par là même indépendante de toutes les créatures.

Mais ces nouveaux spirituels veulent que cette indifférence soit générale, et pour les choses mêmes qui regardent le salut éternel. Indifférence pour les consolations, et pour les aridités ; indifférence pour l'acquisition des vertus, et pour leur perte ; et ce qui est étrange, indifférence pour la privation de Dieu ; c'est-à-dire in-

différence pour son salut éternel, ou pour sa damnation éternelle : parce que, disent-ils, on ne doit regarder en tout que la gloire de Dieu et l'accomplissement de sa volonté, qui se trouve également au salut et à la perte des âmes.

Qui pourrait croire qu'on fût jamais venu à cet excès d'aveuglement?... Mais je vais montrer clairement que cette erreur renverse tous les desseins qu'a eus Dieu en produisant l'homme, et par conséquent qu'elle détruit le salut et la sainteté de l'homme qui, après la gloire de Dieu, est la fin de la création.

CHAPITRE XIX

QUE DIEU UNIT SA GLOIRE AVEC L'INTÉRÊT DE SES CRÉATURES

Dieu créa l'ange et l'homme, afin qu'ils le connaissent, qu'ils le possèdent, et qu'ils soient heureux par cette possession.

Il ne faut pas douter que Dieu n'ait créé le monde et produit toutes les créatures pour lui-même [1]. Il avait été heureux pendant toute l'éternité par sa propre grandeur. Il possède en lui-même toute sa gloire et toute sa félicité. Le Père produit le Fils ; le Père et le Fils produisent le Saint-Esprit, et c'est là toute leur gloire.

Ce n'est donc pas la nécessité ni le désir d'être plus heureux qui a obligé Dieu de créer le monde : c'est sa bonté, qui est uniquement la cause et la fin de la création. Il a voulu sortir hors de lui-même, parce que c'est le propre du bien de se communiquer. Il a donc créé l'ange et l'homme.

1. Universa propter semetipsum operatus est Dominus. Prov. XVI, 4.

Et comme il ne peut agir que pour une fin qui soit égale à lui-même, il a créé l'un et l'autre pour lui-même : afin qu'ils le connaissent, qu'ils l'aiment, qu'ils le louent et qu'ils lui rendent toute la gloire qu'il peut recevoir de ses créatures. Ainsi l'ange et l'homme en connaissant Dieu le possèdent, et en le possédant ils sont rendus bienheureux. Toute la félicité des créatures intellectuelles consiste en la seule possession de Dieu.

C'est ainsi que Dieu unit sa gloire avec l'intérêt et la perfection de l'homme : se faisant connaître à l'homme et à l'ange, il trouve sa gloire dans cette manifestation ; et l'ange et l'homme trouvent dans cette connaissance toute leur félicité : « Dieu, dit saint Augustin, a rendu la créature intellectuelle, capable de connaître le souverain bien, afin que le connaissant, elle l'aimât ; que l'aimant, elle le possédât ; que le possédant, elle en jouît : et que jouissant de cet être suprême, elle fût bienheureuse pendant toute l'éternité. »

On demandera en quoi consiste cette seconde gloire que Dieu veut recevoir de ses créatures après la gloire souveraine qu'il a en lui-même ?

La gloire que l'on peut donner à un roi et à Dieu même n'est autre chose qu'une « claire

connaissance de leur grandeur accompagnée de louange [1], » c'est une vérité certaine. Il était donc nécessaire que Dieu fît voir à découvert à l'homme et à l'ange toutes ses divines perfections, et qu'il se fît connaître, non pas seulement par les ouvrages de ses mains, cette connaissance ne pouvant être que très obscure ; mais aussi immédiatement en lui-même, et qu'il manifestât cet océan de grandeurs ; et que cette manifestation fût accompagnée des louanges de l'ange et de l'homme, qui, dans la vue de cette majesté infinie, lui rendront des hommages et lui chanteront des cantiques pendant toute l'éternité.

Voilà des principes qu'on ne peut révoquer en doute et qui condamnent évidemment cette indifférence criminelle, puisqu'elle s'oppose directement au premier dessein de Dieu, en nous mettant dans l'impuissance de donner à Dieu la gloire qu'il veut recevoir de nous. Dieu cherche sa gloire, mais il ne la cherche que dans la manifestation de ses perfections et dans les louanges qu'il reçoit des créatures capables de les admirer.

C'est donc une erreur d'avancer que parce qu'on doit chercher uniquement la gloire de Dieu, il faut se rendre indifférent pour la béati-

1. D. Th. 1.2, q. 2, art. 3.

tude qui consiste en la vue de Dieu et de toutes ses perfections. Voici comme nous sommes obligés de raisonner. Nous devons chercher uniquement la gloire de Dieu. Or, cette gloire ne se peut trouver que dans la connaissance de ses perfections ét dans les louanges qui accompagnent cette connaissance. Donc le désir que nous devons concevoir de donner à Dieu toute la gloire dont nous sommes capables, nous oblige nécessairement de désirer de le voir et de le posséder, et en le voyant de l'aimer, et en l'aimant de le louer.

On s'est faussement imaginé qu'en désirant la béatitude qui est dans le ciel, on ne cherchait que son propre intérêt. Il est bien vrai, si l'on n'aimait Dieu que par rapport à soi-même, ce serait un très grand dérèglement : ce serait vouloir mettre Dieu au rang des choses créées, que nous aimons, ou pour le plaisir que nous en tirons, ou pour notre seule utilité. Mais bien différent est l'ordre que garde le véritable amour. Il nous porte à désirer la béatitude, non pas comme la fin dans laquelle nous reposons, mais comme la fin par laquelle nous reposons en Dieu. C'est le raisonnement de saint Thomas. Ce n'est pas dans la béatitude que l'homme repose, comme en sa dernière fin, mais Dieu seul est la dernière

fin en laquelle l'homme repose [1]. La béatitude est la fin de tous les moyens que nous prenons pour aller à Dieu, pour nous unir à lui et pour mériter sa possession. Mais si nous comparons la béatitude avec la gloire de Dieu, c'est la gloire de Dieu qui est la dernière fin, et la béatitude n'est que le moyen ordonné pour y parvenir. Car lorsque l'âme désire de voir Dieu, de le posséder lui-même, de l'aimer en le possédant, elle ne s'arrête pas en ce qui la touche, mais portant sa vue plus loin, elle considère qu'en voyant Dieu, et en le possédant, elle l'aimera, elle le louera pendant toute l'éternité ; et que dans cet amour, dans cette adoration, dans ces louanges, Dieu trouvera toute la gloire pour laquelle il l'a créée et qu'il lui commande de lui donner.

1. Beatitudo est finis, quo anima in Deo quiescit, non in qua quiescit : quia non in ipsa, sed per ipsam in Deo quiescimus. Opusc. LXI, cap. III.

CHAPITRE XX

QUE CETTE INDIFFÉRENCE EST IMPOSSIBLE

Dieu a donné à l'homme une inclination qui le porte sans cesse à lui, et cette inclination est bonne.

L'indifférence que nous réfutons n'est pas seulement criminelle, puisqu'elle s'oppose aux desseins de Dieu ; et même déraisonnable, puisque le désir de la gloire de Dieu, qu'elle feint de conserver, la détruit. Je soutiens qu'elle est impossible.

Dieu ayant créé l'homme pour lui-même, et ayant voulu qu'il trouvât sa dernière fin dans sa possession, a imprimé dans le fond de sa nature une forte inclination à le chercher et à l'aimer. « Vous nous avez faits pour vous, lui dit saint Augustin, et notre cœur n'a point de repos jusqu'à ce qu'il se repose en vous [1]. » Le mouvement et l'agitation que l'homme ressent perpétuellement

1. Fecisti nos, Domine, ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te. *Confess.* lib. I. cap. 1.

dans son cœur, et qui ne lui laissent trouver aucun repos dans les créatures, lui font assez connaître qu'il est destiné à une fin plus élevée, et que Dieu seul est le centre où il se doit reposer.

Cette inclination est de toutes les inclinations de l'homme la plus violente, parce qu'elle est l'amour de la dernière fin, et l'amour de la fin est le plus violent de tous les amours. Dans tous les arts que l'on embrasse, dit saint Thomas, l'appétit de la fin n'a ni bornes ni mesures, parce qu'il est lui-même la mesure de tout le reste. Comme nous voyons, ajoute-t-il, qu'un médecin ne met point de bornes à son désir de donner la santé, et que s'il pouvait, il voudrait la rendre inaltérable [1].

Mais de plus cette inclination ne se peut jamais perdre, parce qu'elle nous est imprimée par l'auteur de la nature ; et qu'elle est la première de toutes les inclinations, celle qui les conduit et les emploie toutes. Car tout ce que l'homme fait et tout ce qu'il désire ne procède que du désir qu'il a de la dernière fin, du souverain bien et de la béatitude [2].

Or, cette inclination intime n'est pas une in-

1. D. Th. 2.2, q. 27, art. 6.
2. D. Th. 1.2, q. 3, art. ult.

clination d'intérêt : elle est toute pour Dieu, et elle s'oppose de sa nature à toutes les inclinations particulières, qui se portent à un bien particulier, aux plaisirs, aux richesses, et à tout ce qui peut être contraire à l'obéissance que nous devons à Dieu.

Toute la nature nous apprend que les parties aiment plus le tout qu'elles ne s'aiment elles-mêmes. Ainsi la main s'expose à recevoir le coup qui menace la tête. Et parce que la raison imite la nature, nous voyons quelque chose de semblable dans les vertus politiques et civiles : un citoyen expose sa vie pour le salut de la République. Or, Dieu est un bien universel ; toutes les créatures, l'ange et l'homme ne sont que comme de petites portions de ce bien, n'ayant l'être que par la participation de cet être souverain, qui a en soi toute la plénitude de l'être. Il faut donc que l'ange et l'homme par cet amour naturel, aiment Dieu plus qu'ils ne s'aiment eux-mêmes. Il n'est donc pas vrai que l'amour qui nous porte à Dieu comme à notre dernière fin soit un amour d'intérêt qu'on doive rejeter. Si l'homme par cet amour et par cette inclination s'aimait plus lui-même qu'il n'aime Dieu, cette inclination serait mauvaise, et la nature et la grâce seraient opposées ensemble, quoiqu'elles

viennent d'un même Créateur ; et ainsi l'amour naturel serait détruit, et non pas perfectionné par la charité. Ce qui est contre le sentiment de tous les Pères ; ils enseignent unanimement que la vertu, la grâce et la charité sont des perfections que Dieu ajoute aux dons de la nature. Au contraire, l'inclination qui nous porte à Dieu devance, accompagne et excite toutes les autres inclinations [1].

Comment donc est-il possible d'accorder avec de si constantes vérités ce principe d'indifférence pour la possession de Dieu même ?

Dieu attire toutes les créatures à lui comme à leur dernière fin. C'est un soleil, et les créatures comme des héliotropes se tournent autour de lui. De sorte que aimer Dieu au-dessus de toutes choses comme le souverain bien ne convient pas seulement à l'homme, mais aussi à toutes les créatures privées de raison et de sentiment, autant qu'elles sont capables d'amour [2]. Que sont toutes les inclinations, dit saint Augustin, et tous les poids que nous observons dans les créatures, sinon une espèce d'amour qui les porte à leur centre ? Le corps est porté par son poids, comme

1. D. Th. I p. q. 60, art. 5.
2. D. Dionys. *De divin. Nom.*, cap. IV.

la volonté est attirée par son amour [1]. Et il dit ailleurs, « tout ce qui peut aimer, aime Dieu [2]. »

Il n'est donc pas possible de suspendre les créatures à l'égard de leur centre. Il faudrait arracher au feu sa légèreté, à la pierre sa pesanteur, à l'eau et à l'air leur fluidité, à l'homme et à l'ange leur amour naturel, qui n'est pas, ainsi que dans les autres êtres, une inclination muette, mais extrêmement vive, animée et renforcée par la connaissance qu'ils ont du souverain bien. Car parmi tous les êtres créés, la volonté approche le plus de Dieu comme dernière fin. Etant fait pour posséder un bien infini, le cœur de l'homme ne saurait être rempli par un bien créé. L'entendement de l'homme a été créé avec une capacité infinie, il ne saurait être assouvi par la connaissance d'une vérité finie, connaîtrait-il toutes les vérités. Par toutes ces raisons, on doit donc être convaincu que l'indifférence pour la possession de Dieu, pour le bonheur ou pour le malheur éternel, est entièrement impossible.

1. Nam velut amores corporum momenta sunt ponderum, sive deorsum gravitate, sive sursum levitate ferantur. Ita enim corpus pondere, sicut animus amore fertur quocumque fertur. *De Civit.* cap. XXVIII.

2. Deum diligit quidquid diligere potest. *Soliloq.* cap. I.

CHAPITRE XXI

AUTRES RAISONS QUI COMBATTENT CETTE INDIFFÉRENCE

La règle de nos actions ne peut être la gloire de Dieu en lui-même, Dieu est toujours indépendant des créatures. Il faut chercher la gloire de Dieu dans les devoirs de son état. Différence d'une providence universelle et d'une providence particulière.

Il y a encore ici une réflexion très considérable à faire, qui donnera un fort grand jour à tout ce que nous avons déjà dit. C'est que la règle de notre vie ne peut être une vue générale, vague et confuse de la gloire de Dieu ; mais qu'elle doit être déterminée par les obligations de notre état. Car si on ne considère que la gloire de Dieu en général, il est certain que Dieu sera également glorifié, si les champs sont cultivés, ou s'ils demeurent incultes ; si l'imprudence d'un valet laisse mettre le feu à la maison et qu'il la consume, ou que par sa diligence il arrête la violence du feu ; si un domestique infidèle emporte

tout le bien d'une famille. Cependant n'emploie-t-on pas tous ses soins pour empêcher de semblables maux ? Serait-on satisfait d'un valet qui répondrait froidement que tout est égal pour la gloire de Dieu ?

Les ordres de la providence divine n'empêchent pas que nous ne nous servions de notre raison, et que nous n'agissions selon les règles de la providence ; de deux maux nous évitons le pire ; de deux biens nous choisissons le meilleur. La pratique dément toutes les spéculations contraires. Il est étrange qu'on ne reçoive cette règle que pour les choses du salut. On a eu raison de ne l'étendre pas plus loin : car on aurait fait révolter tout le monde pour s'y opposer, parce que cette indifférence détruirait tous les états et tous les devoirs de la vie.

On ne nie pas que Dieu ne tire sa gloire des tourments des damnés, de la perte de nos biens, et de tous les renversements du monde. Mais ce n'est pas cette espèce de gloire qu'on doit chercher de donner à Dieu. Ce serait une témérité de vouloir pénétrer dans ses secrets. Il permet qu'il y ait des méchants, et il les punira pendant toute une éternité : nous devons adorer sa justice, et trembler à cette vue. Nous savons qu'il tirera sa gloire des damnés, et que malgré toute

leur rage, il les forcera de fléchir les genoux : nous devons admirer sa sagesse et considérer la grandeur de sa divine providence, qui tire le bien du mal. Mais en adorant ses secrets, et en nous soumettant à ses ordres, nous devons tourner notre vue sur nous-mêmes ; et considérer de quelle manière nous pouvons le louer par amour, sans attendre qu'il tire par sa vertu toute-puissante sa gloire de notre insensibilité.

Il y a bien de la différence, dit saint Thomas, entre la condition d'un particulier qui ne doit pourvoir qu'à certaines choses, et la grandeur de Dieu dont la providence s'étend sur tout. Celui à qui on a donné le soin de quelque chose en particulier, doit faire ses efforts, pour conserver ce qui a été commis à sa garde, pour en empêcher la perte et en éloigner toute sorte de défauts. Mais Dieu, dont la providence est universelle, doit permettre quelque défaut, quelque perte, quelque mal particulier, pour ne pas empêcher le bien commun. On dira donc que la corruption et les défauts particuliers dans les causes naturelles, sont contre la nature particulière ; mais ils sont conformes au dessein de la nature universelle, en tant que le défaut de l'un sert au bien de l'autre, ou au bien de tout l'univers. Car lorsqu'un être individuel se corrompt,

un autre s'engendre, ce qui fait la conservation de l'espèce. Or, la providence de Dieu s'étend sur tous les êtres, il faut donc qu'il permette quelque défaut particulier, pour ne pas empêcher le bien général ; étant certain que si tous les maux étaient empêchés, il manquerait beaucoup de bien dans l'univers. Le lion ne pourrait pas vivre, si tous les autres animaux conservaient leur vie. La patience des martyrs n'aurait jamais été admirée, s'il n'y eût eu des tyrans pour les tourmenter. Ce qui a fait dire à saint Augustin, que Dieu qui est tout-puissant ne permettrait jamais aucun mal dans les créatures, puisqu'elles sont ses ouvrages, s'il n'était tout ensemble si puissant et si bon, qu'il peut tirer du bien même du mal [1].

Voilà une solution très claire de toutes les difficultés qu'on peut proposer sur ce sujet. Dieu, par les ordres impénétrables de sa providence, permet qu'il y ait des réprouvés ; mais les réprouvés peuvent avoir leur usage. Leurs dérèglements font mieux paraître la vertu des justes, comme les pauses mêmes de la musique servent à rendre la mélodie plus douce [2]. Leur malice,

1. D. Th. in extenso, 1 p. q. 2.2, art. 2, ad. 2.

2. Sicut silentii interpositio facit cantitenam esse suarem. D. Th. 3 *contra Gent.* cap. VII.

toute obscure et toute noire qu'elle est, relève la beauté de la grâce et de la sainteté. Dieu se conduit, dit saint Augustin, comme un peintre, qui mêle avec art les ombres et les couleurs pour rendre la peinture plus agréable [1]. C'est ainsi que Dieu fait servir à sa gloire ce qui semblerait l'obscurcir.

Dieu permet donc qu'il y ait toujours de la paille et de l'ivraie mêlée avec le bon grain, il est de sa providence universelle de vouloir le bien et de souffrir le mal ; mais cela ne nous regarde point. Notre devoir et notre obligation est de procurer notre salut éternel par tous les moyens que Dieu nous fournit. Il nous laisse l'usage de la raison et de la liberté : c'est à nous d'éviter les dangers de l'offenser, d'avoir une horreur infinie du péché, et une ardeur infinie pour la possession de Dieu.

Laissons donc à Dieu ce qui est du ressort de sa providence : adorons la profondeur de ses jugements sans les éplucher, nous courrions risque d'y perdre la raison et la foi. Soyons assurés qu'il est la sagesse même, la vérité, la sainteté, notre Créateur, notre Sauveur, et notre Père. Pensons

1. Scit ubi ponat nigrum colorem, ut sit decora pictura. D. Aug. serm. cx de diversis, cap. v.

seulement à opérer notre salut avec tremblement, mais aussi avec une ferme confiance qu'il nous veut sauver, si nous le voulons, en coopérant à sa grâce ; et remplissons avec une grande fidélité les obligations de notre état. Quelqu'un demande à Jésus-Christ dans saint Luc : « Seigneur, y en a-t-il peu qui se sauvent ? » et il répond : « Efforcez-vous d'entrer par la porte étroite [1]. » Il semble qu'il ne répond pas à la question qu'on lui fait, dit saint Cyrille. On lui demande, si le nombre de ceux qui se sauvent est petit, et il ne répond qu'en montrant le chemin qu'il faut tenir pour se sauver. C'était néanmoins, dit ce Père, la juste réponse qu'il fallait faire à ces curieux, et c'était sa coutume d'en user ainsi ; lorsqu'on lui demandait des choses inutiles, il répondait aux hommes ce qui les touchait, et leur était utile. Quel profit auraient-ils tiré de savoir s'il y a en a beaucoup, ou s'il y en a peu qui se sauvent ? Mais il leur était important de savoir de quelle manière ils se pouvaient sauver. C'est donc par un effet de sa sagesse que Jésus-Christ ne répond rien à une question qui ne touchait les hommes en rien. Il répond seulement ce qui leur était utile de savoir.

1. Domine, si pauci sunt, qui salvantur. Luc. XIII, 23. D. Cyrillus in *Catena aurea* D. Thomæ.

« Ne cherchez pas les choses qui surpassent votre portée, » dit le Sage, autrement Dieu confondra votre curiosité, souvenez-vous qu'il est au ciel, et que vous êtes sur la terre ; « appliquez-vous seulement à méditer incessamment les choses qu'il vous commande [1]. » Il nous commande de l'aimer de tout notre cœur, de tout notre esprit, de toute notre âme, et de toutes nos forces. Il nous ordonne de lui demander tous les jours que son règne vienne : c'est-à-dire, selon saint Thomas, que nous soyons rendus participants de sa gloire, etc. Pensez sans cesse à ces choses, et ne vous mettez plus en peine quel doit être votre sort. Vous êtes chrétiens, Dieu est votre Père : rendez-lui ce que vous lui devez, et ce qu'il demande de vous. Mais parce que cette pensée importune nous peut venir quelquefois dans l'esprit : Que serait-il de nous, si Dieu voulait user de sa justice à notre égard ? Je veux montrer de quelle manière l'on doit agir, et se fortifier en ces occasions.

1. Altiora te ne quæsieris ; sed quæ præcepit tibi Deus, illa cogita semper. Eccl. III, 22.

CHAPITRE XXII

COMMENT L'ON DOIT SE COMPORTER, QUAND ON EST TENTÉ DES PENSÉES DE LA RÉPROBATION

Les âmes qui s'examinent avec soin, et qui pensent souvent à leurs dernières fins, entrent quelquefois dans de grandes craintes de leur salut. Mais au lieu de se jeter dans cette indifférence pour la possession ou pour la perte de Dieu, afin de calmer les troubles de leur conscience ; elles doivent exciter leur espérance, et se dire à elles-mêmes : « Dieu ne veut point la mort du pécheur, mais plutôt qu'il se convertisse et qu'il vive [1]. » Et en rallumant alors toute leur ardeur, elles doivent protester qu'elles s'unissent si étroitement, si intimement, si amoureusement avec lui, qu'elles en seront inséparables.

C'est ainsi que répondait autrefois cet heureux mendiant, avec qui Tauler rapporte avoir eu un long entretien. Cet entretien est rempli d'ins-

1. Ezech. XVIII, 32.

tructions si saintes, et il semble venir si à propos à mon sujet, que je n'hésite point à le reproduire ici tout entier. On y verra un homme parfait. On y admirera l'exemple d'une entière résignation à la volonté de Dieu ; et l'on apprendra aussi la véritable et solide manière avec laquelle l'on doit exercer cette résignation.

« Il est donc rapporté dans les Œuvres de Tauler, qu'un Théologien (et c'était Tauler lui-même, cet homme si éclairé dans les maximes de la vie spirituelle) avait demandé à Dieu pendant huit ans par des prières continuelles, de lui faire connaître quelqu'un de qui il pût apprendre les voies de la sainteté. Un jour qu'il redoublait ses prières, et qu'il présentait à Dieu un désir très enflammé d'obtenir ce qu'il demandait, il ouït une voix qui lui disait de sortir, et d'aller à la porte de l'église, qu'il y trouverait un homme qui satisferait à son désir. Tauler obéit, il va à la porte de l'église, et là il trouve un mendiant, qui avait les pieds tout sales de boue, et ses habits tout déchirés. Tauler s'approche de lui et lui dit en le saluant : Dieu vous donne le bon jour. Je ne me souviens pas, répondit le mendiant, d'en avoir jamais eu de mauvais. Pourquoi me répondez-vous ainsi ? répondit Tauler ; Dieu donc vous rende fortuné. Le mendiant : Je ne suis ja-

mais infortuné. Tauler : Soyez donc heureux. Le mendiant : Que veulent dire ces paroles ? moi je n'ai jamais été malheureux. Oh ! je vous prie, réplique Tauler, expliquez-vous clairement : je ne comprends pas ce que vous dites. Volontiers, répond le mendiant, je m'expliquerai plus clairement :

Vous me souhaitez un bon jour. Je vous ai répondu que je n'en avais jamais eu de mauvais. Lorsque je suis pressé de la faim, je loue Dieu. Si je souffre le froid, s'il pleut, s'il neige, s'il grêle, si l'air est serein ou plein de brouillards, je loue Dieu. Si je suis misérable, si l'on me méprise, je loue toujours Dieu. Et ainsi je n'ai jamais eu de mauvais jour.

Vous m'avez souhaité que je fusse fortuné. Et je vous ai répondu que je n'avais jamais été infortuné ; car j'ai appris de vivre avec Dieu, et je sais que ce qui est fait par lui est toujours bien fait, et le meilleur de ce qui à mon égard peut être jamais fait. Et ainsi je reçois avec soumission et avec joie tout ce qu'il lui plaît de me donner, et tout ce qu'il permet qui m'arrive, qu'il soit agréable ou fâcheux, qu'il soit doux, ou amer : étant bien persuadé que c'est toujours le meilleur pour moi. Ainsi je n'ai jamais été infortuné.

Vous avez enfin souhaité que Dieu me rende

heureux. A quoi j'ai répondu, que je n'avais jamais été malheureux. Car je me suis uniquement attaché à la volonté de mon Dieu, et je lui ai entièrement résigné la mienne, afin de ne vouloir que ce qu'il veut. Et pour cette raison j'ai dit, que je ne fus jamais malheureux, parce que je me suis entièrement et uniquement attaché à sa sainte volonté.

Après ces paroles du mendiant, le Théologien voyant en lui un si grand abandon de soi-même, et voulant connaître jusqu'où le pouvait porter une telle résignation : Que diriez-vous, ajouta-t-il, si ce Dieu de majesté voulait vous précipiter dans les enfers ? Quoi, répond ce mendiant, que Dieu me précipiterait dans les enfers ! Oh ! s'il voulait le faire, j'ai deux bras, avec lesquels je l'embrasserais pour me rendre inséparable de lui, l'un est l'humilité, et l'autre l'amour. Le bras de l'humilité, je l'abaisse et je m'unis à sa très sainte humanité ; mais l'autre que j'appelle le bras droit, est un ardent amour, par lequel je suis uni à sa divinité ; et ainsi l'embrassant avec ces deux bras, il faudrait qu'il descendît avec moi dans ces abîmes ; et je devrais bien plutôt désirer d'être dans les enfers avec lui, que dans le ciel sans lui.

De tout cet entretien, le Théologien apprit que le

chemin le plus court et le plus simple pour aller à Dieu et pour acquérir la sainteté, était une entière résignation avec une profonde humilité. »

C'est jusqu'ici l'entretien de Tauler avec ce mendiant, d'où l'on apprend que la véritable résignation n'est pas une criminelle indifférence pour la perte de Dieu, et pour le blasphémer éternellement.

Il ne faut pas douter que la volonté de Dieu étant la règle de la sainteté, la perfection d'une âme ne consiste dans la conformité de sa volonté à la très sainte et très adorable volonté de Dieu. Et l'on peut juger des degrés de la sainteté par les degrés de cette conformité. Quand la résignation est parfaite, il se fait comme une transformation de volonté, qu'on peut appeler le sommet de la perfection : alors Dieu règne dans l'homme, et l'homme, pour ainsi dire, cesse d'être en lui-même pour être tout en Dieu. Il se fait une union, ou comme dit un Père, une unité d'esprit, et l'homme devient d'une manière ineffable et incompréhensible, non pas Dieu, mais un homme de Dieu, afin que l'homme soit par la grâce ce que Dieu est par nature. Et ainsi « l'homme est fait un même esprit avec Dieu, non seulement par cette unité de volonté qui lui fait vouloir tout ce que Dieu veut, mais encore

par une unité plus expresse qui l'empêche de vouloir autre chose que ce que Dieu veut [1]. »

L'attachement inviolable à la volonté de Dieu produit la parfaite résignation dans toutes les choses que Dieu permet en nous ou contre nous : dans la pauvreté et dans l'abondance, dans la désolation et dans la consolation, le cœur est toujours prompt à tout recevoir. Qu'on soit dépouillé des biens de la terre, qu'on soit abandonné de ses amis, qu'on n'ait ni vigueur ni santé, et qu'on soit exposé à toutes les disgrâces du monde : tout est égal, tout est indifférent à une âme véritablement résignée, parce qu'elle ne regarde uniquement que la volonté de Dieu. Tout le reste, qui est hors de Dieu, on le considère comme un néant, dont la possession n'est pas capable de nous rendre heureux, et dont la perte ne nous peut rendre malheureux. Certainement Dieu seul nous suffit, parce que Dieu seul renferme tous les biens. Avec Dieu l'on a tout, et sans lui, pourrait-on avoir tout, l'on n'a rien. Mais bien loin que cette indifférence se doive étendre jusqu'à la possession de Dieu, au contraire, l'on

1. Fit homo cum Deo unus spiritus, non tantum unitate volendi idem, sed expressiore quadam unitate virtutis aliud velle non volendi. Apud D. Bern. ad Fratres de Monte Dei.

ne doit être indifférent à l'égard de tout ce qui est au monde, que parce que l'on est fortement attaché à Dieu ; et qu'on a une sainte confiance, de le posséder déjà au fond de son cœur, et de le posséder un jour plus parfaitement dans l'éternité.

S'il arrive donc que semblables pensées se présentent jamais à notre esprit : Que serait-ce de moi, si Dieu pour user de sa justice voulait me précipiter dans les enfers ? bien loin de se rendre indifférent, et d'envisager avec la même égalité sa miséricorde et sa justice ; il faut alors exciter sa confiance et son amour envers lui, et dire avec toute l'humilité dont on est capable, que l'on s'unira si étroitement, si continuellement, si fidèlement avec lui, que s'en étant rendu inséparable, il faudra nécessairement ou qu'il nous attire avec lui dans le ciel, ou qu'il descende dans les enfers avec nous. Une âme véritablement éclairée et conduite de Dieu, et dirigée par de vrais serviteurs de Dieu, pieux et savants, n'aura jamais d'autres sentiments. Il est vrai qu'il s'en trouve quelquefois, qui dans un transport voulant témoigner à Dieu la pureté de leur amour, lui disent qu'elles veulent l'aimer uniquement pour lui seul, quand il ne devrait jamais leur donner aucune récompense, et quand il n'y aurait ni pa-

radis, ni enfer : et que même voulût-il les précipiter dans l'enfer, elles ne cesseraient jamais de l'aimer, parce qu'elles ne l'aiment et ne le veulent aimer que pour lui seul. Mais ce ne sont, à vrai dire, que les transports d'une âme qui regarde la gloire et les délices du paradis comme quelque chose qui est hors de Dieu. C'est tout autrement quand il s'agit de perdre Dieu ou de le posséder. Il est impossible que l'âme entre dans l'indifférence, si elle n'a perdu tous les sentiments de la piété chrétienne.

« Que désirai-je dans le ciel, sinon vous, disait David, et qu'ai-je souhaité sur la terre que vous seul ? O Dieu, vous êtes le Dieu de mon cœur, et mon partage pour jamais [1]. » Voilà quels sont les tendres et les perpétuels sentiments d'une âme sainte : indépendance, indifférence, mépris, oubli pour tout ce qui est hors de Dieu ; mais attachement sans relâche, amour ardent, transports violents pour Dieu.

Et quoi, dit saint Augustin, cet amour désintéressé demeurera-t-il sans récompense ? Ce sera à Dieu à y pourvoir. Mais l'âme qui aime d'un amour chaste, ne demande point à Dieu d'autre

1. Quid mihi est in cœlo ? et a te quid volui super terram ? Deus cordis mei, et pars mea Deus in æternum. Ps. LXXII, 25.

récompense que Dieu même ; et ne demandant rien hors de lui, elle le demande lui-même, parce qu'il est absolument impossible que l'âme ne désire pas, n'espère pas, ne demande pas de toute sa force de posséder l'objet qu'elle aime, et qu'elle proteste d'aimer uniquement [1]. C'est l'amour généreux d'une chaste épouse. Que demande-t-elle cette épouse chaste et dégagée ? rien autre que son époux. Elle soupire après lui lorsqu'il est absent, elle s'estime heureuse lorsqu'elle est avec lui, par cette unique raison qu'elle est épouse et qu'il est époux. Tout de même l'âme aime Dieu comme son époux. Que demande-t-elle de cet époux ? De l'aimer, dit saint Augustin, et de n'aimer rien que lui seul, de l'aimer sans intérêt, de l'aimer sans retour : car en lui elle possède tout [2].

Que Dieu comble cette âme de caresses, qu'il s'éloigne quelquefois d'elle, qu'il la laisse languir pendant son absence, qu'il la fasse souffrir, qu'il l'humilie, qu'il semble la rebuter, elle le souffre,

1. Quid ergo, nullum præmium Dei ? Nullum, præter ipsum Deum, præmium Dei ? Ipsum Deus est. D. Aug. *Ibidem.*

2. Amat jam anima sponsum suum. Quid ab illo quærit, a sponso quem diligit ? Ipsum solum amat, gratis amat, quia in ipso habet omnia. *Ibidem.*

elle s'en console ; elle sait que ce sont des épreuves ou des dissimulations de son amour. Cependant elle ne saurait s'empêcher de le désirer, de soupirer après lui, et tandis qu'elle l'aimera, elle lui dira souvent avec le Psalmiste : « O mon Dieu, vous êtes le Dieu de mon cœur, et mon partage pour jamais, pour le temps et pour l'éternité [1]. »

1. Deus cordis mei, et pars mea, Deus in æternum. Psal. LXXII, 25.

DEUXIÈME PARTIE

Maximes certaines pour faire oraison.

CHAPITRE I

QUE TOUTE LA PERFECTION DE LA VIE CHRÉTIENNE SUR LA TERRE CONSISTE EN L'AMOUR DE DIEU, ET NON PAS EN LA CONNAISSANCE

La charité est plus parfaite que la foi. Nous pouvons aimer Dieu en lui-même, mais non pas le connaître en lui-même.

Après avoir expliqué les différentes manières d'oraison, celles que Dieu peut communiquer aux âmes, et celles que l'on peut acquérir par sa propre industrie ; après avoir réfuté les erreurs qui pouvaient rendre cet exercice dangereux ou inutile, et, enfin, après avoir éclairci le véritable

sens de quelques expressions des Pères, dont on avait voulu couvrir ces erreurs, il semble nécessaire d'établir quelques maximes très certaines, dont on se puisse servir dans l'oraison ordinaire, sans aucun danger de tomber dans l'erreur.

La première maxime est un principe de foi : c'est que toute la perfection de la vie chrétienne consiste en l'amour de Dieu ; et que nous devons mesurer nos progrès dans la sainteté, non par l'acquisition des connaissances, mais par l'accroissement de la charité.

Saint Paul, écrivant à ceux de Colosse, après leur avoir marqué plusieurs vertus, la miséricorde, l'humilité, la modestie et les autres, ajoute : « Surtout ayez la charité, qui est le lien de la perfection [1]. » Elle est donc la plus nécessaire et la plus parfaite de toutes les vertus, puisqu'elle est le lien de la perfection ; car elle attire après soi toutes les vertus, elle les unit ensemble, et elle unit l'âme à Dieu.

La perfection de tous les êtres, est qu'ils retournent aux principes d'où ils dérivent, car il n'y a que le principe qui a donné l'être, qui

1. Super omnia autem hæc, habete caritatem, quod est vinculum perfectionis. Col. III, 14.

puisse donner la perfection. L'ouvrier seul qui a commencé l'ouvrage, le peut achever. Or, c'est seulement l'amour qui nous peut unir à Dieu, le premier principe et le premier auteur de notre être. En produisant les créatures, il leur a donné une impression qui les porte à lui comme au souverain bien et à la dernière fin : de sorte que toutes les créatures font un heureux cercle, par lequel elles sortent de Dieu, et retournent à Dieu [1]. La bonté divine a été en Dieu le motif qui lui a fait produire tous les êtres ; et c'est la même bonté qui excite tous les êtres de retourner à lui. Et parce que l'être, en tant que bon, est dans la volonté l'objet de l'amour, c'est le privilège de l'amour seul de nous unir à Dieu, à qui se va réunir tout ce qui est bon comme à la source de la bonté. De là, saint Denys appelle l'amour « une vertu unissante, » et saint Augustin « une sorte de liaison [2]. »

Ce n'est pas la connaissance qui fait l'union de Dieu avec nous : nous ne connaissons Dieu que par des idées et par des images que l'entendement se forme, idées et images infiniment

1. D. Th. in 4, Sent. dist. 49, q. 1, art. 3.

2. Virtus unitiva. Amor est quasi junctura quædam duo aliqua copulans. D. Aug. 8, *de Trinit.* apud D. Th. 1.2, q. 28, art. 1.

éloignées de ce que Dieu est en lui-même. C'est pourquoi, tandis que nous vivons dans ce corps, nous ne saurions faire de si grands progrès dans la contemplation, que nous puissions voir en elle-même cette lumière infinie. Tout ce que, maintenant, nous pouvons connaître de Dieu n'est pas Dieu en lui-même. C'est quelque chose d'infiniment au-dessous de Dieu [1].

Mais encore que nous ne puissions pas connaître Dieu en lui-même, nous pouvons l'aimer en lui-même ; parce que la volonté étant de sa nature une inclination, elle sort comme au dehors d'elle-même pour se porter à son objet, et s'unir à lui. C'est en quoi consiste tout le bonheur de cette vie, de pouvoir aimer Dieu immédiatement en lui-même. Par la connaissance, nous sommes obligés d'attirer l'objet à l'entendement; mais l'amour se porte immédiatement à l'objet. Et ainsi, par la connaissance, nous donnons des bornes à Dieu en l'enfermant sous nos voiles et sous nos figures. Mais la volonté, sortant d'elle-même, l'embrasse et s'unit à lui comme infini, quoique non d'une manière infinie [2].

1. Quidquid de illo modo conspicitur, non est ipse, sed sub ipso est. D. Th. in 3, dist. 35, q. 2, art 2.

2. D. Th. 2.2, q. 27, art. 4.

Il est vrai que nous ne pouvons aimer les choses qui nous sont inconnues, mais l'amour ne garde pas le même ordre que la connaissance. L'amour est le terme de la connaissance : il commence donc où la connaissance finit; c'est-à-dire qu'il atteint d'abord son objet. Ainsi, pour connaître Dieu, il faut que l'entendement le cherche par une longue suite de raisonnements, où il est facile de s'égarer, et après avoir beaucoup médité, il ne trouve cette première vérité qu'enveloppée de voiles et de nuages; mais la volonté passe à travers ces obscurités, qui ne sont point de son ressort, et trouvant Dieu infiniment aimable, elle l'aime à l'instant, sans détour et sans réflexion [1].

Sur ce principe, saint Thomas, comparant ensemble les vertus théologales, nous apprend que la charité est plus parfaite que la foi. Car, par la connaissance, l'objet entrant dans l'entendement, la perfection de la connaissance se mesure par la perfection de l'entendement; mais la volonté sortant d'elle-même pour se porter à

1. Quamvis incognita non possint amari, non tamen oportet, quod sit idem ordo cognitionis et dilectionis; nam dilectio est cognitionis terminus; et ideo ubi desinit cognitio, scilicet in ipsa re quæ per illam cognoscitur, statim dilectio incipere potest. *Ibidem*, ad. 1.

l'objet, la perfection de l'amour se mesure par la perfection de l'objet même. C'est pourquoi les choses qui sont au-dessous de nous, lorsque nous les connaissons, sont d'une manière plus noble dans l'entendement qu'en elles-mêmes, étant purement matérielles, au lieu qu'elles sont dans l'entendement d'une manière spirituelle. Mais les choses qui sont au-dessus de nous, sont plus parfaites en elles-mêmes que dans notre entendement; car en les connaissant, nous les abaissons pour les proportionner à notre intelligence. Tout autre est l'ordre de la volonté : la perfection de l'amour se mesure par l'objet aimé. D'où il est évident que la connaissance des choses qui sont au-dessous de nous, est plus parfaite que l'amour ; mais, au contraire, l'amour des choses qui sont au-dessus de nous est plus parfait que leur connaissance, parce que la perfection de l'amour procède de son objet.

Quel est donc notre aveuglement d'appliquer toujours notre esprit à la seule connaissance, et de faire de la méditation une étude ? Que sert de chercher de nouveaux principes de spiritualité, comme si la foi ne nous suffisait pas, et si nos connaissances particulières pouvaient nous unir à Dieu sans faire nul effort pour embraser la volonté de son amour, qui fait tout, et qui nous

met immédiatement en possession du bien aimé? « Quand je parlerais le langage des anges et des hommes, dit saint Paul, si je n'avais pas la charité, je ressemblerais à de l'airain qui sonne, ou à une cymbale qui retentit. Et quand j'aurais le don de prophétie, que j'entendrais tous les mystères, que j'aurais toute la science et toute la foi, jusqu'à transporter les montagnes, si je n'avais pas la charité, je ne serais rien [1]. »

« Toutes ces choses, à la vérité, dit saint Augustin, sont grandes en elles-mêmes et sans la charité; mais pour moi, si je les possède sans la charité, elles sont tout ce qu'elles étaient, et je ne suis rien. Ajoutez la charité, toutes ces choses profitent; ôtez la charité, elles sont toutes absolument inutiles : voyez quel bien c'est que la charité [2]. » Voulez-vous devenir un chérubin en lumières, dit encore saint Augustin, ne vous dissipez point, et ne vous embarrassez point de tant de choses. Si la vaste étendue des branches vous étonne, tenez-vous à la racine, et ne vous mettez pas en peine de la grandeur de l'arbre. Ayez la charité, et ne doutez pas qu'elle ne soit suivie de la plénitude de la science [3].

1. I Cor. XIII.
2. *De Verb. Domini*, serm. I.
3. D. August. In Ps. LXXIX.

Combien voit-on d'âmes saintes très éclairées sur les mystères de la religion et sur toutes les voies de la sainteté ! Ce n'est pas néanmoins par le secours de l'étude qu'elles ont acquis toutes ces connaissances ; c'est leur amour qui les embrase et qui les éclaire, car ce feu céleste n'est jamais sans lumière.

CHAPITRE II

DE LA PERFECTION DE L'AMOUR

Il est le même sur la terre que dans le ciel. Il est la fin de toutes les vertus. Il peut suppléer au défaut de toutes.

La perfection de l'amour est si grande, qu'on peut dire, que sur la terre même nous avons quelque chose d'aussi parfait que dans le ciel. Il est vrai que dans le ciel les anges et les bienheureux ont plus de flammes, leur amour se répandant avec plus d'effusion ; mais sur la terre il y a des âmes qui ont autant de feu. Car c'est un amour de même espèce, et Jésus-Christ a pris dans le ciel ce feu qu'il est venu jeter en terre.

Le même feu élémentaire, dit saint Thomas [1], se trouve dans sa sphère et sur la terre. Dans sa sphère il a toute son ardeur et toute sa pureté, et il est accompagné de lumière ; mais sur la terre, étant attaché à une matière étrangère, il

1. Opusc. 61 *de Dilig. proximo.*

est comme captif, et dans une continuelle agitation et souvent enveloppé d'une épaisse fumée : c'est néanmoins toujours le même feu, qu'il soit libre, ou qu'il soit resserré. Il en est ainsi de l'amour divin. Dans le ciel, il a tout son repos, toute sa pureté et toute son ardeur ; parce qu'il est dans son centre. Sur la terre se trouvant dans un corps mortel, il est souvent attaqué et combattu par les passions, qui dans ce trouble retardent son activité, ternissent sa pureté, et étouffent son ardeur. Mais c'est toujours le même amour ; et une âme sainte peut se glorifier en Notre-Seigneur, que tout en ayant peu de connaissance, tout en vivant dans l'obscurité et dans les ténèbres, elle peut néanmoins avoir quelque chose d'aussi parfait que les anges eux-mêmes. Il fallait bien que ces âmes saintes, qui, après la mort, ont été élevées parmi les Séraphins, eussent plus d'amour, lorsqu'elles vivaient encore sur la terre, que les anges des chœurs inférieurs ; quoiqu'ayant plus d'ardeur, elles n'eussent pas autant de flammes.

Rien ne nous peut mieux faire comprendre la perfection de l'amour au-dessus de la connaissance, que ce qu'en a dit l'Apôtre : « Il n'y aura plus de foi dans le ciel ; pour la charité, elle ne se perdra jamais, quoique les prophéties finis-

sent, que la science soit détruite... maintenant ces trois choses demeurent, la foi, l'espérance, la charité ; mais la plus grande est la charité [1]. » Tout ce qui appartient à la connaissance est mêlé d'imperfection ; mais la charité d'elle-même n'a aucun défaut : elle est au-dessus des prophéties et de la plus haute sagesse, où l'on puisse parvenir en ce monde, soit acquise, soit infuse.

L'Evangile nous ordonne « d'aimer Dieu de tout notre cœur et de toutes nos forces. » L'amour seul n'a point de mesure. Il n'en est pas de même des autres vertus. Nul n'est obligé de jeûner de toute sa force, il en doit conserver pour remplir les autres devoirs de son état. Un père de famille, quel que soit son amour pour la pauvreté, ne doit pas se dépouiller de tous ses biens, il est obligé de pourvoir à la subsistance de sa famille ; on ne commande pas à un prince de pratiquer l'humilité dans toute son étendue, il faut qu'il conserve son rang. Enfin on ne nous commande point de vaquer de toute notre force à la méditation, la tête en pourrait souffrir et attirer d'autres plus grands maux. Il y a dans toutes les vertus quelque mesure à garder. Elles consistent dans un certain milieu, qu'il n'est pas

1. Cor. XIII.

permis d'outrepasser. Mais pour l'amour, son unique mesure est de n'en point avoir, parce qu'il s'agit d'aimer un bien infini.

La raison de cette différence, dit saint Thomas, c'est que l'amour de Dieu est la fin de toutes les autres vertus : or la fin doit être aimée sans mesure, et les moyens ne doivent être aimés que par rapport à la fin [1]. Un médecin ne garde point de mesure dans son désir de rendre la santé au malade, il la lui voudrait donner inaltérable et perpétuelle, s'il pouvait, parce que donner ou conserver la santé est la fin de la médecine ; mais il ne donne les remèdes qu'autant qu'ils sont nécessaires au rétablissement ou à la conservation de la santé. Il en est de même de tous les exercices des vertus. Ils sont limités par la condition des temps, des lieux, des personnes et des objets, et doivent être mesurés par rapport à la vertu qu'on exerce, qui est limitée comme les moyens. Pour l'amour de Dieu, il est infini ; et il ne tient pas aux désirs du cœur de ne l'aimer infiniment, mais il se trouve trop étroit.

Quelle consolation pour les âmes, quand elles viennent à considérer que Dieu a placé toute la perfection dans une vertu et si douce et si facile !

1. D. Th. Opusc. 7, cap. VI.

S'il l'avait mise dans l'exercice des autres vertus, tout le monde n'y pourrait prétendre. Mais qui ne peut aimer Dieu? En quel âge, en quelle condition est-on dans l'impuissance de l'aimer? Cependant la consolation d'une âme doit être encore plus grande, si elle considère que par l'amour elle peut suppléer à tout le reste.

C'est le véritable avantage de l'amour, que lui seul peut suffire; et que sans lui rien ne suffit. Quand on distribuerait tout son bien aux pauvres, quand on abandonnerait son corps aux flammes, et quand on pourrait avoir toutes les vertus chrétiennes et morales unies ensemble, sans l'amour, ce serait un corps sans âme. Ces vertus n'auraient toutes ensemble ni prix, ni beauté, elles ne mériteraient pas que Dieu les regardât. Aussi le Fils de Dieu dit-il aux vierges folles : « Je ne vous connais point. » Elles avaient bien la virginité et l'huile des bonnes œuvres, mais n'ayant point la charité, elles étaient privées de cette céleste beauté, qui eût pu les faire connaître et les rendre agréables aux yeux de Dieu [1].

1. D. Greg. In 1 cap. Reg. homil. XVI.

CHAPITRE III

L'ORAISON DOIT ÊTRE RAPPORTÉE A L'AMOUR DE DIEU COMME A SA FIN

La méditation sans amour n'est qu'une spéculation de philosophe. Jésus-Christ n'a apporté le feu sur la terre que pour faire des Séraphins. Les plus grandes lumières s'acquièrent par l'amour de Dieu.

De tout ce que nous venons d'expliquer, il suit évidemment que la véritable oraison se doit terminer à l'amour de Dieu, et que la plus parfaite de toutes les oraisons n'est pas celle où l'on a reçu beaucoup de lumières, mais où l'on a conçu beaucoup d'ardeur. Il faut user de la méditation et de la considération de la même manière que saint Augustin conseille d'user de la science, dont on ne se sert que comme d'une machine pour élever un édifice, et que l'on abandonne comme inutile, quand l'édifice est achevé [1].

1. D. Th. 2.2, q. 180, art. 1.

Toutes nos connaissances ne doivent servir que pour élever l'édifice de la charité.

Saint Thomas, commençant à traiter de la vie contemplative, se fait d'abord cette question : Si l'amour appartient à la contemplation ? Et il répond que, rigoureusement parlant, la contemplation est un acte de l'entendement, puisque c'est une connaissance simple et fixe des perfections divines, ou de quelque objet qui nous conduit à Dieu ; mais que l'amour en doit être le principe et la fin.

Premièrement le principe. Car d'où peut venir ce plaisir qu'on prend à s'entretenir avec Dieu dans l'oraison, à considérer ses perfections, à méditer sur les mystères qu'il a opérés sur la terre, sinon de ce qu'on a beaucoup d'amour pour lui, et que l'on pense volontiers à ce que l'on aime ? « Où est notre trésor, là est notre cœur [1]. » L'amour même de Dieu porte sans cesse l'homme à contempler cette divine beauté qui enflamme son cœur, dit saint Grégoire ; on cherche la solitude, on quitte la conversation des hommes, pour s'entretenir avec Dieu dans l'oraison ; et une marque infaillible qu'on a peu d'amour

1. Ubi enim est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum. Matth. VI, 21. D. Th. 2.2, q. 108.

pour Dieu, est lorsqu'on a de l'éloignement pour l'oraison.

L'amour est aussi la fin et le fruit de la contemplation, parce que l'âme dans son oraison « tenant celui qu'elle cherchait, » goûtant le plaisir qui se trouve dans sa possession, et connaissant toujours de plus en plus sa beauté infinie, selon la grandeur de la lumière que Dieu lui communique, il est impossible que son amour ne reçoive de notables accroissements : il se fait ainsi un cercle, de lumière et d'ardeur : l'amour excite l'âme à contempler Dieu, ou ce qui la conduit à Dieu, et la contemplation l'enflamme davantage du feu de son amour. C'est alors que, selon l'expression de saint Grégoire, l'âme abandonne avec plaisir le soin des choses du monde, pour s'embraser toujours davantage par l'exercice de l'amour [1].

La véritable contemplation ayant donc son principe et sa fin dans la volonté et dans l'amour, son plaisir surpasse tous les plaisirs ; et lorsqu'on ne sent pas que cette flamme s'augmente, c'est un signe assuré d'une contemplation stérile, telle que celle des hérétiques qui méditent sur les mystères de la religion, laquelle ne sert

1. Tenui eum, nec dimittam. Cant. III, 4.

qu'à satisfaire leur curiosité et à nourrir leur orgueil.

Notre saint Docteur écrivant sur le Cantique, et parlant des délices que goûte l'âme, dont Salomon décrit le bonheur, remarque que les Pères et les Philosophes ont parlé bien diversement de la vie contemplative. Les Philosophes ont mis sa fin dans la connaissance, et le plus savant d'entr'eux place la félicité dont l'homme est capable par lui-même, dans la contemplation de la première vérité ; il croit que c'est là la plus parfaite de ses opérations, et ajoute qu'elle est accompagnée d'un plaisir merveilleux, très pur, très solide et très constant. Mais les saints Pères font consister la contemplation chrétienne à goûter le bien et à l'aimer, *in sapere*, plutôt qu'à le connaître ; et quand ils ont dit, que l'étude des sciences appartenait à la vie contemplative, ils l'ont entendu, en tant que cette étude nous conduisait à l'amour de Dieu.

Qui eut jamais des connaissances plus sublimes que le premier ange ? Cependant, malheur à vous, esprit éclairé et superbe, dit saint Bernard, qui ayant perdu l'amour, avez perdu la véritable connaissance ! Car pourquoi n'avez-vous « pas demeuré dans la vérité, » sinon parce que vous n'avez pas été un véritable Séraphin ?

vous avez eu, malheureux, beaucoup de lumière, mais vous avez manqué d'ardeur. Combien eussiez-vous été plus heureux d'être rempli d'amour plutôt que de lumière [1] ! »

Qui peut douter après ce terrible exemple que les plus belles lumières ne soient absolument inutiles, lorsqu'elles ne sont pas accompagnées de l'amour ? Aussi Dieu, voulant réparer la chute des anges, est venu apporter le feu sur la terre pour faire de véritables Séraphins. « Je suis venu, disait-il, pour jeter le feu sur la terre ; et que désirai-je, sinon qu'il s'allume ? » Il veut qu'il brûle, dit saint Bernard, et qu'il consume les cœurs de tous les hommes.

« Ne vous étonnez pas, si nous disons que les hommes peuvent devenir des Séraphins : souvenez-vous seulement que le Créateur et le Seigneur des Séraphins s'est fait homme. C'est à votre honte, esprit superbe, qu'ayant été créé parmi les Séraphins, vous soyez tombé d'une place si élevée ; c'est à votre honte que notre Roi et le vôtre, le nôtre par amour, et le vôtre par justice, est descendu sur terre pour y faire des anges du plus haut de tous les chœurs, c'est-à-dire des Séraphins. Il veut donc faire des Sé-

1. D. Th. 2.2, q. 180.

raphins, afin qu'ils demeurent dans cet ordre éminent, d'où vous êtes tombé. Vous direz, ajoute le saint Docteur, que le feu n'a pas seulement l'ardeur, qu'il a aussi la splendeur. Il est vrai, mais Dieu demande l'ardeur. « Que veux-je, dit-il, sinon que le feu que j'ai apporté, brûle? » Pourquoi donc, ô homme, vous hâtez-vous de briller? un temps viendra où « les justes brilleront comme autant de soleils dans le royaume de leur Père. » Le désir de briller en cette vie, est un désir trop dangereux, choisissez plutôt le parti de brûler. Mais enfin si ces connaissances élevées ont tant d'attrait pour vous, acquérez plutôt l'ardeur, ce qui est moins difficile, et ne doutez point que Dieu ne vous départe ses lumières [1].

Quoi de plus doux, que d'être éclairé par l'amour même? Il est certain que, dans tous les états, on doit à l'amour les plus grandes lumières qu'on puisse ou mériter ou acquérir. Dans le ciel, c'est l'amour qui est le principe et la mesure de la lumière de gloire, qui est elle-même la consommation de toutes les connaissances et une participation de la lumière de Dieu. « Celui, dit saint Thomas, qui aura un degré

1. In veritate non stetit. Joan. VIII, 44. D. Bern. De verbis Isai. serm. III.

plus parfait de la lumière de gloire, verra Dieu plus parfaitement : et celui qui aura plus de charité, aura plus de lumière de gloire ; parce que la charité étant plus grande, le désir est aussi plus grand. Le désir rend l'homme capable de posséder ce qu'il désire, et il semble que le désir étend et élargit le cœur. C'est pourquoi celui qui aura plus de charité, verra Dieu plus parfaitement [1]. »

La charité donc mérite sur la terre que Dieu éclaire ceux qui l'aiment, de la connaissance de ses mystères et de ses secrets. « Le secret du Seigneur, dit le Psalmiste, est révélé à ceux qui le craignent. » Les lois de l'amitié demandent qu'il n'y ait rien de caché entre les amis.

Enfin, l'amour lui-même n'est-il pas une source de lumières ? rien de plus pénétrant que l'amour. L'ardeur et la lumière sont inséparables de ce feu sacré. Il n'y a que les passions, qui, comme des fumées épaisses, peuvent obscurcir cette lumière, et étouffer cette ardeur. De là ce mot de saint Augustin, « l'inspiration d'une très ardente et très lumineuse charité [2]. »

Qu'est-il donc nécessaire de fatiguer son es-

1. D. Th. 1 p. q. 12, art. 6.

2. Inspiratio flagrantissimæ et luminosissimæ caritatis Lib. *de gratia Christi*, cap. XXXIV.

prit par des spéculations oiseuses, qui, séparées de l'amour, sont inutiles pour le salut ? Disons à Dieu ce que saint Augustin fait dire à David : « Vous êtes doux, Seigneur, enseignez-moi par vos douceurs les voies de votre justice [1]. » Cette amoureuse douceur peut m'apprendre tout ce que vous voulez que je sache, et me donner la force de l'accomplir avec liberté et avec plaisir. Les connaissances qu'une âme acquiert dans son oraison par l'amour et par l'expérience sensible qu'elle a des bontés de Dieu, surpassent les connaissances de tous les théologiens du monde, et toutes celles que les anges pourraient acquérir par les seules lumières de la nature. Aimons, et prions en aimant.

1. Suavis es, Domine, et in suavitate tua doce me. D. Aug. *ibid*, cap. XIII.

CHAPITRE IV

QU'ON PEUT PLUS AIMER QUE CONNAITRE

Plusieurs âmes simples ont beaucoup d'ardeur, et peu de lumière. L'expérience donne une connaissance plus parfaite.

Une autre raison nous fera encore mieux comprendre que, dans l'oraison, il est plus facile de s'exciter à un grand amour de Dieu, que de faire de grands raisonnements : c'est qu'on peut plus aimer Dieu, que le connaître. Cette remarque peut apporter beaucoup de consolation aux personnes qui n'ont point d'étude et à qui la nature n'a pas donné une grande pénétration.

Saint Thomas, demandant si la connaissance est le principe de l'amour, répond avec saint Augustin, qu'absolument parlant, il est impossible d'aimer une chose entièrement inconnue ; et que la contemplation de la beauté et de la bonté divine est le principe de l'amour spirituel,

comme la vue est la cause de l'amour des sens [1]. Mais il ajoute, qu'il n'y a pas toujours une parfaite égalité entre l'amour et la connaissance : souvent la connaissance est imparfaite, et l'amour est bien ardent ; parce que l'entendement, pour raisonner, unit ce qui est divisé, et divise ce qui est uni, en comparant deux choses ensemble ; et ainsi pour bien connaître un objet, il faut entrer dans un détail des parties dont il est composé, des qualités dont il est revêtu, et des vertus qui le font agir. Mais la volonté se porte à l'objet tel qu'il est en lui-même, sans division ni partage. Il suffit que l'objet lui soit présenté : elle le peut aimer parfaitement, quoiqu'il ne lui soit que très imparfaitement connu, comme il paraît dans les sciences, que l'on aime déjà avant d'en avoir une parfaite connaissance.

Une funeste expérience, que nous faisons tous les jours, est encore une forte preuve de cette vérité. Si nous connaissions bien les choses du monde que nous poursuivons, les richesses qui nous trompent, les plaisirs qui ne font que passer, suivis de tant d'amertumes, et les honneurs qui nous précipitent en une infinité de malheurs ;

1. Visio corporalis est causa amoris sensitivi, et similiter contemplatio spiritualis pulchritudinis vel bonitatis est principium amoris spiritualis. D. Th. 1.2, q. 17, art. 2.

pourrions-nous jamais nous résoudre à les aimer ? L'on connaît peu, et on aime beaucoup, parce que la volonté n'étant qu'une inclination, s'attache aussi tôt à un bien apparent qu'à un véritable bien ; elle prévient l'entendement, et sans lui laisser le loisir d'examiner les conditions d'un objet, elle l'embrasse avec une aveugle précipitation, et s'obstine à le posséder.

Mais cette facilité d'aimer avant de bien connaître, qui est la cause ordinaire de notre perte, peut devenir la source de notre bonheur. On peut aimer Dieu avec beaucoup d'ardeur et d'attachement, sans beaucoup de connaissance de ses infinies perfections. Combien d'âmes saintes, qui ne savent du mystère de la Trinité, que les principes communs de la religion ; qui n'ont jamais ouï parler de processions, de relations, de notions divines, et des autres questions de la théologie sur ce mystère ; et qui néanmoins aiment, adorent, confessent la sainte Trinité de tout leur cœur, et seraient prêtes à mourir pour en soutenir la vérité ! Combien d'autres qui ne surent jamais le détail des attributs de Dieu, et qui aiment néanmoins très parfaitement, estiment, louent, glorifient sa toute-puissance, sa bonté, sa sagesse, sa justice, sa miséricorde, sur une légère connaissance qu'ils ont de ces per-

fections divines ; tandis que souvent les grands théologiens, avec leurs spéculations, « se fatiguent, selon l'expression de saint Bernard, à ronger les écorces des mystères, dont ils ne tirent aucun fruit [1]. »

« Nous voyons, dit saint Thomas, des personnes simples, qui sont ferventes dans l'amour de Dieu, lesquelles néanmoins sont incapables de s'élever dans la connaissance de Dieu [2]. » C'est là l'avantage de la volonté sur l'entendement pendant que nous sommes en ce monde ; dans le ciel où les puissances de l'âme ont toute leur perfection, la connaissance sera égale à l'amour. Enseveli dans un corps, notre esprit est extrêmement limité ; maintenant nous ne connaissons Dieu que dans un miroir, et sous des énigmes. La foi elle-même, qui est notre unique lumière dans la religion, a ses nuages et ses obscurités, et elle ne nous paraît que le bandeau sur les yeux. Quel serait donc notre malheur si nous ne pouvions avoir plus d'amour de Dieu, que nous n'avons de connaissance de ses perfections et de ses mystères ? Tant de Saints qui ont rempli les places des Séraphins, comment se seraient-ils

1. Epist. cvi.
2. In 1, Sent. dist. 15, q. 4, art. 2.

élevés à ce haut degré, s'il eût été nécessaire que leur connaissance eût égalé leur amour ?

C'est donc ce privilège singulier dont Dieu a favorisé la volonté qui répare très amplement le défaut commun de la nature. L'amour s'élève au-dessus de la science : il entre avec confiance, et la science demeure dehors. Son ardeur le mène bien loin, et l'esprit avec toutes ses lumières ne peut le suivre. C'est dans ces grandes âmes que l'amour a sa revanche de l'injure que lui fait subir l'entendement. L'esprit des grands spéculatifs vole jusqu'au ciel, et leur amour demeure derrière, et parmi ces belles lumières de l'entendement, la volonté n'est que froideur pour les choses de Dieu. Il est juste que l'amour ait son retour dans ces âmes simples, qui ont très peu de ces connaissances subtiles, et qui même ne les recherchent point : leur amour vole jusqu'au cœur de Dieu, et laisse leur esprit derrière.

Mais si les âmes simples n'ont pas des connaissances extraordinaires, elles en ont en échange une plus douce et plus parfaite, qu'on ne peut jamais espérer d'acquérir par les seules opérations de l'entendement. C'est l'amour seul qui porte cette lumière : elle vient de l'expérience que l'on sent des goûts intérieurs de Dieu, selon

ce beau mot du Psalmiste : « Goûtez, et voyez [1]. » Il faut goûter les suavités de Dieu pour les connaître ; il en est comme des fruits, on ne connaît leur douceur qu'en les goûtant. C'est cette divine expérience qui a fait appeler l'amour par saint Grégoire, « une espèce de connaissance plus parfaite que les lumières ordinaires, qui fait connaître aux âmes quel est l'excès de la bonté de Dieu, et quelle est la grandeur des dons qu'il leur communique. Ceux qui ne sont pas embrasés de son égal amour, ne peuvent jamais avoir la même connaissance [2]. »

Cette connaissance, ajoute saint Thomas, est au-dessus de l'esprit humain. Elle appartient au don de sagesse, dont le propre est de communiquer une connaissance très éminente, qu'on ne peut acquérir que par une union intime avec Dieu. Et c'est l'amour qui nous unit à Dieu, et nous fait être un même esprit avec lui. C'est pourquoi le Sauveur du monde proteste à ses disciples, qu'il leur a révélé ses secrets, parce qu'ils étaient ses amis [3].

1. Gustate et videte. Ps. XXXIII, 8. D. Th. in hunc locum.

2. Amor ipse notitia est. D. Th. 2.2, q. 172, art. 4 ; in 1, Sent. dist. 15, q. 4, art. 2, ad. 4.

3. Supra humanum modum. D. Th. in 3 Sent. dist. 35, q. 2, art. 2.

« Ces connaissances sont si parfaites, poursuit encore notre Saint qui en avait l'expérience, qu'elles paraissent être une claire explication des articles de la religion ; et il semble que les âmes qui ont expérimenté les délices célestes ont quelque chose de plus grand et de plus clair que la foi, quoiqu'elles se conduisent toujours par la foi. Elles ne croient pas seulement, elles goûtent, et en goûtant elles connaissent la grandeur des choses qu'elles croient. Car l'effet sensible de cette expérience est une certitude de l'entendement ; et cette certitude remplit l'âme d'une merveilleuse consolation. Les choses corporelles sont comme les fruits, il les faut voir pour les goûter ; mais les choses spirituelles, il les faut goûter pour les voir : il est impossible de connaître quelle est la bonté de Dieu, et les délices qu'il fait goûter à une âme, si on ne les goûte en effet. »

Tout ce que peut l'entendement au milieu de ces faveurs, est de connaître que la volonté goûte une douceur et des délices que Dieu ne lui a pas découvertes, et il ne les connaît que parce que la volonté les goûte. Cette expérience augmente l'amour de la volonté, parce que l'expérience que l'on a des bontés de Dieu est une continuelle source d'amour. En voyant une

viande on peut désirer d'en manger ; mais si en la mangeant on trouve que la douceur en est plus grande qu'on n'avait cru, le plaisir augmente encore plus le désir d'en manger [1]. Il est vrai, dit saint Augustin, qu'on ne peut aimer ce qu'on ne connaît pas ; mais lorsqu'on aime ce qu'on connaît imparfaitement, l'amour le fait connaître plus parfaitement [2]. L'amour est un feu, qui porte sa lumière, et ensuite cette lumière augmente le feu.

1. D. Th. Opusc. 61.

2. Non enim diligitur quod penitus ignoratur. Sed cum diligitur quod ex quantacumque parte cognoscitur, ipsa dilectione efficitur, ut melius et perfectius cognoscatur. D. Aug. Tract. in Joan. XCVI.

CHAPITRE V

QUE TOUTES LES AMES N'ONT PAS LES MÊMES DISPOSITIONS POUR L'ORAISON

Un tempérament ardent est plus propre pour la vie active, et un tempérament posé, pour la vie contemplative. Mais la vertu rend les âmes capables de l'une et de l'autre.

Ce serait mal connaître la nature de l'homme de s'imaginer, que tous fussent également capables de la même manière d'oraison. C'est un défaut de quelques livres, où les auteurs traitent de certaines pratiques, qui leur paraissent les plus utiles, comme si celle qu'ils enseignent était la seule, dont tout le monde se doit servir, et pour laquelle tous eussent une égale disposition.

« Tous les hommes, dit le Sage, sont sortis d'un seul homme, et ils ont été formés de la même terre qu'Adam ; mais Dieu par son infinie sagesse les a séparés les uns des autres, et il a rendu leurs voies fort différentes [1]. » L'esprit de

1. Omnes homines de solo, et ex terra, unde Adam

Dieu qui les conduit est simple, mais il renferme tous les esprits. La grâce, qui les anime et qui les fait agir, prend comme diverses formes dans leur cœur, et leur fait produire des actions bien différentes [1]. La beauté de l'Eglise consiste en partie dans la variété de ses vêtements [2] ; c'est-à-dire des dons qu'elle a reçus de la magnificence de Dieu, qui la embellie comme son épouse. Dieu se plaît d'être connu par différents degrés de grâce, de sainteté et de gloire, qu'il a établis sur la terre et dans le ciel. « Il partage ses grâces et distribue ses dons selon son bon plaisir [3]. » Toutes les créatures « sont entre ses mains, comme l'argile entre les mains du potier [4], » qui fait des vases de toutes les formes, pour orner sa maison.

Ainsi toute la perfection de l'âme consiste en l'amour de Dieu, mais les voies pour y parvenir sont très différentes, et nous pouvons appliquer

creatus est. In multitudine disciplinæ Dominus separavit eos, et immutavit vias eorum. Eccli. XXXIII, 11.

1. Multiformis gratia Dei. I Petr. IV, 10.

2. Astitit regina a dextris tuis in vestitu deaurato, circumdata varietate. Ps. XLIV, 10.

3. Hæc autem omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult. I Cor. XII, 11.

4. Quasi lutum figuli in manu ipsius. Eccli. XXXIII, 13 ; Rom. IX, 21.

ici une réflexion que fait saint Thomas après saint Grégoire [1]. Il y a des personnes qui ne sont pas propres pour les exercices de la vie contemplative, et qui se sanctifient dans les occupations de la vie active ; et les mêmes actions, qui sanctifient les uns, peuvent devenir aux autres une occasion de se perdre. Souvent ceux qui pouvaient dans le repos s'adonner avec fruit à la contemplation, lorsqu'ils se sont occupés à la vie active, n'en pouvant soutenir le poids, en ont été accablés, et sont devenus inutiles. D'autres, au contraire, qui pouvaient faire de grands progrès dans la vertu s'ils se fussent occupés aux actions de la vie active, se sont perdus dans le repos, dont ils n'ont pas su bien user, et ce repos même leur est devenu une occasion de leur perte.

Chacun doit considérer son tempérament, et les dispositions que Dieu lui a données, pour les tourner du côté du bien et pour s'en servir comme d'autant d'instruments de vertu. Tous les exercices ne conviennent pas également à tous. Dieu, qui a créé et qui gouverne toutes choses avec nombre, poids et mesure, a proportionné les tempéraments, et donné les inclinations, conformément au degré de vertu, de grâce et de gloire, qu'il a résolu d'accorder à chacun. Saint

1. D. Th. 2.2, q. 182, art. 4.

Paul, après avoir distingué ces degrés, et montré le rapport et la connexion qu'ils ont ensemble, conclut, que « toutes ces choses sont pour les élus, que les élus sont pour la gloire de Jésus-Christ, et que Jésus-Christ est pour la gloire de son Père [1]. » Il nous a fait connaître par là que toute la nature a été faite pour la grâce, et que le premier acte de la prédestination ou de ce dessein plein d'amour que Dieu a sur ses élus, c'est la substance même et le tempérament de celui qui est prédestiné. On observe d'ordinaire dans les hommes cette suite et cette liaison : le tempérament est la source des passions ; les passions sont la matière des vertus morales ; les vertus morales sont comme une disposition aux vertus infuses ; et les vertus infuses sont une disposition aux dons du Saint-Esprit et à une très grande sainteté.

Ce n'est pas que les vertus morales puissent jamais être une disposition proportionnée à recevoir la grâce et les vertus infuses ; et encore moins qu'elles puissent mériter l'élection de Dieu. Si cette pensée entrait dans mon esprit, dit saint Augustin, Dieu qui a choisi ce qu'il y a de plus faible dans le monde, pour confondre

1. Omnia vestra sunt ; vos autem Christi ; Christus autem Dei. I Cor. III, 22.

tout ce qu'il y a de plus fort, ne condamnerait-il pas ma témérité ? et, couvert de confusion, ne courrais-je pas risque d'être obligé d'admirer que Dieu, par les secrets impénétrables de ses jugements, a quelquefois préféré de grands pécheurs à plusieurs dont la vie avait été plus réglée, et des pécheurs grossiers à de fameux orateurs, dont les dispositions naturelles ne peuvent rien opérer pour mériter les grâces de Dieu. Néanmoins, Dieu a concerté un enchaînement de toutes choses pour rendre sa conduite plus douce. Quand il veut élever une âme à un certain degré de grâce, de sainteté et de gloire, il lui donne un tempérament proportionné à son dessein. Il donna à saint Paul un tempérament tout de feu, parce qu'il le destinait à faire un apôtre rempli de zèle et d'activité : et il donna à Madeleine des inclinations plus douces et plus tendres, voulant en faire une âme contemplative pleine d'amour.

Sur ce même fondement nous pouvons établir la différence qu'il y a entre ceux qui sont disposés à l'exercice de l'oraison, et ceux qui sont plus propres à la vie active. Les personnes d'un tempérament ardent se portent volontiers à l'action et au travail, leur ardeur naturelle les rend incapables du repos ; ils sont naturellement si

actifs, que leur repos même leur devient un travail, parce qu'ils souffrent dans leur cœur un tumulte et une dissipation, qui les trouvant sans occupation, les rend susceptibles d'une infinité de pensées qui les fatiguent. Mais d'autres ont naturellement un esprit serein, doux et tranquille, et sont tellement disposés à la vie contemplative, que si on les applique tout à fait à l'action, ils peuvent en recevoir beaucoup de préjudice. Néanmoins, il est important d'observer, que souvent l'amour excite au travail ceux qui cherchent le repos, et que la crainte adoucit dans la contemplation l'impétuosité de ceux qui sont trop portés à l'action. C'est pourquoi les plus disposés à la vie active peuvent par leurs exercices se disposer à la méditation, et les plus portés à l'oraison peuvent se porter aux actions de la vie active, et ils en sont plus ardents à retourner à la contemplation [1].

Il n'y a donc point d'homme raisonnable qui ne soit capable d'oraison ; à plus forte raison les chrétiens. Ceux qui sont trop actifs peuvent modérer leur activité, et s'accoutumer à l'exercice de la méditation, de même que l'on modère les passions par les actes des vertus. Combien en

1. D. Th. 2.2, q. 182, art. 4, ad. 3.

voit-on que la nécessité ou la conjoncture des affaires, ou la volonté des parents, ou pour mieux dire, les ordres de la divine Providence, engagent à des emplois contraires à leurs inclinations et à leur tempérament, et néanmoins ils ne laissent pas de se surmonter? Il y en a qui ont une aversion mortelle pour tous les embarras du monde, et néanmoins ils y sont plongés malgré eux, avec une perpétuelle attention à se vaincre. D'autres ayant une fois goûté le plaisir qu'il y a de converser avec Dieu, ne voudraient jamais sortir de l'oraison, et cependant Dieu les jette dans des embarras qui les arrachent de ce saint repos. Ces âmes soupirent sans cesse après leur chère retraite, et disent avec Job : « Maintenant je jouirais du repos » avec ces âmes saintes « qui se bâtissent des solitudes » pour être loin des bruits de la terre, si les chaînes du devoir ne me retenaient dans l'emploi où je suis. Mais enfin il faut suivre les ordres de Dieu : le même désir de lui plaire, qui attache dans un temps ces âmes à la solitude et à l'oraison, les leur doit faire quitter dans un autre, et les oblige de renoncer à leur repos, pour s'acquitter de leur devoir, pour entrer dans les soins de la vie active, et travailler au salut du prochain.

Il est juste aussi que les plus affectionnées aux

œuvres saintes de la vie active, interrompent quelquefois leurs occupations pour s'appliquer à l'oraison. Elles doivent se souvenir de ce que saint Bernard représentait au Pape Eugène, qu'il n'y a personne qui les touche de plus près que le fils unique de leur mère ; et que ce serait une étrange folie de s'appliquer si fort à secourir les autres, qu'on se perdît soi-même. Si l'on considère les dangers où jette les âmes la dissipation presque inséparable des occupations extérieures ; si l'on considère qu'on s'excepte soi-même du nombre de ceux pour qui l'on travaille avec tant de sollicitude et d'empressement ; que saint Paul craignait de perdre le bonheur qu'il voulait procurer aux autres par ses prédications ; enfin, si l'on pèse bien la profondeur des jugements divins, et les autres grands motifs qui font trembler les plus innocents, il n'est pas douteux que cette crainte ne fasse rentrer un chrétien en soi-même, et ne l'oblige à s'arrêter quelquefois au milieu de sa course, pour méditer sérieusement sur sa manière de vivre. « L'amour de la vérité, dit saint Thomas après saint Augustin, cherche un saint repos dans l'oraison, et la seule nécessité de la charité fait accepter les soins de la vie active. Que si personne ne nous impose cette nécessité et ce fardeau, il faut s'appliquer à la mé-

ditation de la vérité, de peur que cette douceur ne nous soit ôtée, et que nous ne soyons accablés par la nécessité.

« C'est pourquoi, conclut saint Thomas, quand Dieu appelle à l'action ceux qui, par leur état de vie et leur vocation, étaient déjà obligés de vaquer à l'oraison, ils doivent croire que cet intervalle n'est pas un retranchement, mais un surcroît de leur obligation [1]. »

Ils ne sont pas déchargés de la première obligation, mais ils en reçoivent une seconde. Car, en quelque état qu'on se trouve, et quelque occupation qu'on puisse avoir, « c'est une témérité, dit Tertullien, de passer un jour sans oraison [2] ».

1. D. Th, 2.2, q. 182, art. 1, ad. 3.

2. Temerarium est diem sine oratione transigere. Tertul. *Lib. de orat.* cap. x.

CHAPITRE VI

DE L'UTILITÉ DE L'ORAISON QUI SE FAIT PAR LE RAISONNEMENT

Négliger de considérer, source de tous les défauts. La raison est la règle de la vertu.

Je suppose ici assez connue cette division de l'oraison, en oraison affective, qui se fait presque par la seule volonté, sur une légère connaissance; et en oraison de raisonnement, qui se fait par l'entendement, lequel considère et examine avec soin quelque matière de religion, et en tire, en même temps qu'il raisonne sur quelque partie de cette matière, des affections proportionnées à son raisonnement.

Il est aisé d'inférer de ce que nous venons d'établir touchant la diversité des tempéraments, que les caractères des esprits étant fort différents, et tous les hommes n'ayant pas les mêmes inclinations, il y en a qui ont naturellement une grande disposition pour l'oraison affective, leur tempérament étant plus doux et plus calme, et

d'autres qui ont un tempérament plus fort et moins de tendresse naturelle, sont plus capables de l'oraison de raisonnement ; et dans ceux-ci quelquefois la vertu peut être d'autant plus solide, qu'elle tient moins du sensible. Ils ont plus d'amour pour la justice, et une droiture de cœur plus inaltérable, parce qu'ils se conduisent par la seule raison qui est toujours égale, et qu'ils approfondissent mieux les vérités de la foi, qui est le fondement de l'édifice spirituel.

Mais avant de montrer l'utilité de cette manière d'oraison, je ferai une remarque. Certains auteurs, par le désir excessif de relever l'oraison affective, qui consiste en un seul regard et dans le repos de l'entendement, semblent être tombés dans un sentiment outré. Ils la louent et la recommandent, comme si elle devait être la seule qu'il faille pratiquer, et dont tout le monde est également capable. C'est la vérité que l'oraison affective est très utile, et qu'elle doit avoir dans notre exercice la meilleure part, comme nous ferons voir dans la suite. Mais celle qui se fait par le raisonnement, qu'on appelle méditation et considération, a aussi ses utilités et ses avantages, et c'est souvent la seule dont plusieurs personnes sont capables, ou pour laquelle ils ont plus de disposition, quoique s'ils veulent, ils puissent se

rendre capables de l'oraison affective par l'exercice continuel.

Saint Thomas, après Richard de Saint-Victor, définit l'oraison de raisonnement : « Une application de l'esprit, qui s'occupe à la recherche de la vérité [1] ; » cette application appartient à l'opération de l'entendement, qui raisonne sur les principes qu'il a déjà établis, pour se convaincre de quelque vérité, ou de la grandeur de quelque mystère de la religion, ou de la nécessité de quelque vertu. Saint Bernard n'a point fait difficulté d'avancer, que toute la piété chrétienne était renfermée dans la considération. Car la considération faisant prévoir et disposer par avance tout ce qu'on doit faire, c'est donc elle qui gouverne les affections, distribue les actions, corrige les excès, compose les mœurs, et règle toute la vie. Ainsi elle produit d'une certaine manière toutes les vertus, puisque les vertus cesseraient d'être vertus si la considération ne nous prescrivait le milieu qu'elles doivent garder : ce milieu est toute la force et comme la moelle des vertus, car on n'oserait jamais assurer qu'une action inconsidérée soit une action de vertu [2].

Mais pour prouver plus clairement l'utilité de

1. D. Th. 2.2, q. 180, art. 3.
2. *De consider.* lib. I.

cette oraison, il faut supposer avec tous les Théologiens, que la règle immédiate de la vertu est la raison ; et que c'est dans la conformité des vertus avec cette règle, que consiste toute leur bonté dans l'ordre moral. « Toutes les actions et tous les désirs sont déréglés, quand la volonté n'est pas soumise à la raison [1], » et qu'elle ne se conduit pas par ses lumières.

Il est vrai, que la première règle de toutes les vertus est la loi éternelle que Dieu a imprimée dans l'esprit et dans le cœur de l'homme. Car qu'est-ce que le péché ? dit saint Augustin : « C'est une parole, une action, ou un désir contre la loi éternelle. » Néanmoins parce que la loi éternelle ne nous est pas connue par elle-même, Dieu a donné la raison à l'homme comme une image de cette loi intérieure. De sorte que « la raison est une impression de la lumière divine, et une participation intime de la loi éternelle [2], » qui rend l'homme inexcusable, s'il ne lui obéit. Lorsque l'homme cherche à excuser le désordre de sa vie sur son ignorance, et qu'il ose demander : « Qui nous a montré le bien que nous devons faire ? » David se tournant vers Dieu, ré-

1. D. Th. 1.2. q. 19, art. 3.

2. Lex æterna per rationem naturalem derivatur ut propria ejus imago. D. Th. 1.2, q. 19, art. 4.

pond : « La lumière de votre visage, Seigneur, est gravée sur nous [1]. » Comme s'il disait : la lumière de notre raison nous doit montrer le bien, et régler notre volonté, puisqu'elle est une lumière émanée de la lumière divine, et une participation de la loi éternelle.

La raison est donc la règle expresse et certaine de la vertu, quoique ce ne soit jamais sans un secours particulier de la grâce, et sans la dépendance de la foi.

Ainsi la vie de l'homme serait toujours constamment réglée, s'il consultait sa raison. Mais son dérèglement vient de ce qu'il ne la consulte ou ne l'écoute presque jamais, et qu'il se laisse entraîner par la violence de ses passions. « Il n'y a personne qui applique sérieusement son cœur à bien examiner ce que lui suggère son esprit ; ce défaut de réflexion et de méditation est la source continuelle de tous les désordres de la vie des hommes [2]. » Jamais la témérité de l'homme n'irait jusqu'à un tel excès que d'offenser un Dieu tout-puissant, et à mépriser sa loi, s'il était bien persuadé que Dieu récompensera infailliblement sa fidélité d'une gloire éternelle, s'il observe cette

1. Multi dicunt : quis ostendit nobis bona ? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. Ps. IV, 7.

2. Nemo est qui recogitet corde. Jerem. XII.

règle souveraine, et qu'il châtiera sa désobéissance d'une peine éternelle, s'il ose la violer. Mais malheureusement on ne pense ni à Dieu ni à la loi, ni à la récompense ni à la peine.

On peut, selon saint Thomas, connaître cette loi éternelle, ou par l'habitude, ou par les actes ; c'est-à-dire, qu'on peut en avoir une connaissance habituelle et universelle, sans y faire aucune attention. Et alors il n'est pas difficile de comprendre qu'on puisse agir contre ses propres lumières, parce qu'on se les cache à soi-même dans l'occasion [1].

Il faut donc appliquer cette connaissance universelle aux actions particulières, et se dire alors à soi-même : Que vas-tu faire ? Qu'est-ce que Dieu te commande ? qu'est-ce que Dieu te défend ? crois-tu bien à un ciel et à un enfer ? Si on ne vient point à une réflexion particulière, il ne faut pas s'étonner qu'on fasse tout le contraire de ce qu'on est obligé de faire. Croire qu'un Dieu récompense d'une gloire éternelle un verre d'eau froide donné en son nom, et ne pas tâcher de se faire un trésor de bonnes œuvres ; croire qu'un péché mortel de pensée sera puni

1. Habitu et actu... et tunc non videtur difficile, quod præter id quod actu non considerat, homo agat. D. Th. 1.2, q. 77, art. 2.

d'une peine éternelle, et bien loin d'éviter un péché, en commettre tous les jours de mortels, faute de méditer et de réfléchir sur nos devoirs et nos obligations : c'est vivre en brute et en insensé, fût-on estimé dans le monde le plus sage de tous les hommes. Mais toujours dissipé au dehors, l'homme ne rentre jamais en lui-même pour considérer avec attention et avec crainte ces grands principes de la religion, dont un seul, s'il l'avait fort bien pénétré, serait capable de régler toutes les actions de sa vie, et de le faire vivre en repos.

CHAPITRE VII

DE L'UTILITÉ DE L'ORAISON QUI SE FAIT PAR LE RAISONNEMENT (*suite*)

La raison doit soumettre les passions. Exemples des anciens. Le Centenier au pied de la croix.

Nous ne sommes jamais excusables pour dire et pour croire que nos passions nous entraînent ; et qu'encore que notre entendement soit très éclairé, ces désirs d'une nature corrompue, dont nous ne pouvons pas être les maîtres, obscurcissent toutes nos lumières et nous font perdre toutes nos bonnes résolutions. Ce sont des raisons artificieuses de notre amour-propre et des reproches secrets à la providence de Dieu ; car Dieu ne nous refuse pas sa grâce, et il nous a rendus les maîtres de nos actions.

Mais d'où vient cette violence et cette impétuosité de nos passions, que nous avons de la peine à arrêter, parce que nous les laissons régner à plaisir ? sinon du défaut de considération.

Les affections les plus violentes perdraient

leur ardeur, si l'homme se servait de sa raison pour les apaiser. Dieu n'a pas abandonné l'homme dans son malheur, il l'a pourvu d'un remède présent et perpétuel ; et sans parler même des secours extraordinaires de la foi et de la grâce, la seule raison, si on la consultait, serait capable de modérer toutes nos passions. Chacun peut éprouver en soi-même ce qu'observe saint Thomas, qu'en considérant et s'appliquant dans l'occasion, quelques principes universels du bien et du mal, on peut adoucir la colère et la crainte pour faire le bien, ou exciter l'une et l'autre pour repousser le mal. L'appétit inférieur, qui est le siège de toutes les passions, dit le Philosophe, suit la raison, comme dans le ciel les sphères inférieures suivent le mouvement des sphères supérieures [1].

D'où provenaient, chez les anciens Romains, ces actions magnanimes qui pourraient couvrir de confusion une grande partie des chrétiens ? Cet amour de la patrie, cette constance héroïque dans l'adversité, et quelquefois dans un soudain renversement de leur fortune et de toutes leurs espérances ? Tous ces grands hommes n'étaient forts que de la force de la raison. Aussi saint

1. D. Th. 1 p. q. 81, art. 3.

Augustin n'a pas fait difficulté d'animer l'ardeur des chrétiens, par l'exemple des anciens qui, sans le secours de la foi, ont fait des actions admirables. Il consacre un chapitre entier à prouver que les chrétiens n'ont pas raison de se glorifier, s'ils ont fait quelque chose pour l'amour de la patrie éternelle, puisque les Romains ont fait de si grandes choses pour une gloire humaine, et la patrie de la terre [1].

Il est vrai que le désir d'acquérir de la gloire avait beaucoup de part en toutes ces actions éclatantes. Car dans l'état de corruption où nous sommes, il n'est pas si difficile de vaincre une passion par une autre passion. Il est plus difficile de la vaincre par le motif d'une véritable vertu. Mais puisqu'ils pouvaient agir quelquefois par le motif d'une vertu morale, et que les Philosophes mêmes ont cru qu'il pouvait y avoir une vertu héroïque, qu'ils ont appelée *divine* [2] ; pourquoi dans un chrétien la raison, éclairée par la foi et soutenue par la grâce, n'aura-t-elle pas la même force ?

Il semble que Dieu ait voulu, dans ces exemples, faire voir jusqu'où pouvait aller la raison

1. *De civit. Dei*, lib. V, cap. XVIII.
2. Arist. *Ethic.*, lib. VII, cap. I.

humaine. A considérer les choses dans la justice, la nature de l'homme demande, que tout ce qui est dans l'homme obéisse à sa raison. L'empire qu'elle donne doit être si grand, qu'elle puisse renverser tous les obstacles qui s'opposent à la pratique de la vertu. Et en vérité, si elle use de toute sa force, elle se trouvera capable d'entraîner après soi l'appétit : et quoiqu'il se plaigne, quoiqu'il murmure comme un rebelle à l'autorité de sa souveraine, il faut qu'il cède et qu'il obéisse en dépit de lui-même [1]. La même parole de Dieu, qui nous avertit que « la chair est faible, » nous apprend que « l'esprit est fort. » Pourquoi donc, dit Tertullien, dans nos fautes et dans nos relâchements, nous excusons-nous sur la faiblesse de la chair, au lieu d'accuser l'esprit qui est le plus fort et le premier coupable ? Pourquoi le plus faible ne cédera-t-il pas au plus fort ? pourquoi la chair ne se soumettra-t-elle pas à l'esprit ? qu'est-ce que la raison, qu'une qualité céleste, et une participation de l'esprit de Dieu renfermé dans un corps humain [2] ?

Tout le mal de l'homme vient donc de ce qu'il ne se sert pas de sa raison ; elle ferait pen-

1. D. Th. 1.2, q. 17, art. 7.
2. Tert. lib. I, ad uxor. cap. IV. Senec. Ep. 66.

cher les passions du côté que l'homme voudrait. Il néglige honteusement et avec une malice cachée, de se convaincre de ses propres obligations, pour se dispenser de les accomplir. Faute d'une sérieuse méditation, il partage avec l'appétit inférieur sa force naturelle, et il se rend l'esclave de ses passions et de ses péchés. C'est par là qu'il tombe dans cet étrange désordre, que saint Augustin déplore dans ses *Confessions :* « La raison commande à l'homme, et l'homme n'obéit pas à sa propre raison [1]. » Quelle est la cause de ce dérèglement, dit saint Thomas, sinon que la raison commande imparfaitement? Elle flotte entre le bien et le mal, elle chancelle, et en balançant ainsi, elle perd sa force ; si elle se déterminait avec fermeté, tout plierait sous l'empire que Dieu lui a donné sur le corps. La raison alors ressemble à un pilote demi endormi, à qui la violence des flots arrache le timon des mains. Qui produit ce désordre? C'est le peu de soin de considérer, de raisonner, de méditer sur ce que l'on peut et l'on doit faire [2].

L'Evangile nous fournit un bel exemple du malheur de ceux qui ne veulent point réfléchir

1. Lib. VIII, cap. IX.
2. D. Th. 1.2, q. 17, art. 5, ad. 1.

sur ce qu'ils ont devant les yeux, et du bonheur de ceux qui raisonnent. Saint Marc rapporte que, Notre-Seigneur Jésus-Christ étant attaché à la croix, les Juifs témoins de ce funeste spectacle, bien loin d'en être touchés, secouaient leur tête, et chargeaient d'injures l'innocence même, cet homme auteur de tant de miracles et leur bienfaiteur continuel, qu'ils venaient de condamner. Le Centenier au contraire s'était arrêté pour voir la fin d'une si effroyable tragédie ; et considérant l'admirable constance de cet homme, qui de sa croix demandait à son Père le pardon de ceux qui l'avaient crucifié, considérant le renversement qui arriva pour lors de la nature, que le ciel s'était obscurci, que la terre tremblait ; il frappe sa poitrine, et il s'écrie publiquement : Cet homme était vraiment le fils de Dieu [1].

D'où vient cette notable différence qu'à la vue des mêmes objets, les Juifs blasphèment le Sauveur, et le Centenier confesse sa divinité ? C'est que les Juifs faute de raisonner ne l'envisagent que comme un criminel indigne de la vie, et que le Centenier se servant de sa propre raison, et n'écoutant pas les passions des Juifs, voit clairement son innocence, et l'adore comme Fils de

1. Marc. xv.

Dieu. Aussi est-il bien remarqué dans l'Evangile, que les Juifs ne faisaient que passer, *prætereuntes ;* ne se donnant pas le loisir de considérer qui était cet homme qu'on avait crucifié, se faut-il étonner qu'ils ne fussent pas touchés de ses tourments et de sa mort? Mais le Centenier s'arrêta, *ex adverso stabat*, pour peser avec attention tout ce qui se passait ; et il se convainquit que, sous ces apparences d'un criminel, était cachée l'innocence même, et que la force de Dieu paraissait à travers la faiblesse de l'homme.

Par cet exemple nous pouvons facilement comprendre quelle différence il y a entre une personne qui, se servant de toute sa raison, pèse, considère et observe les choses sérieusement, et une autre qui les passe à la légère. Tous les chrétiens sont instruits des mêmes principes de la religion. Ils savent les tourments épouvantables, que la justice divine a préparés pour punir les péchés des hommes, l'immensité de la gloire céleste, qui doit être la récompense des bonnes œuvres. Ils ont tous les jours devant les yeux la croix qui nous rappelle l'amour infini d'un Dieu mort sur cette croix pour noyer tous nos péchés dans son sang. D'où vient donc que la plupart sont si peu touchés de tous ces objets, qu'on

pourrait douter, s'ils croient véritablement ce que la foi et la raison leur en ont appris? Mais d'où vient qu'il y en a d'autres, qui voyant cette adorable image de Jésus-Christ attaché en croix, se sentent percer le cœur au premier regard? C'est que les uns ne regardent toutes ces grandes choses qu'en passant. Rien ne profite quand il ne fait que passer, et les meilleures viandes seraient inutiles si on ne les digérait. Les autres au contraire méditent à loisir, à l'imitation du Centenier. Ils se convainquent de la grandeur des bienfaits d'un Dieu qui est mort pour l'homme, et l'esprit étant convaincu, ils ne manquent pas d'entrer dans les sentiments qu'ils en doivent éprouver.

Sans difficulté une méditation qui persuade et qui convainc l'esprit est une grande et excellente méditation. Et que faut-il de plus pour un homme de bon sens, que d'être bien persuadé de tous ses devoirs? Il fortifierait sa raison, il calmerait ses passions, il serait agréable à Dieu, et à tous les hommes raisonnables, et il ferait son salut.

CHAPITRE VIII

DE LA MANIÈRE D'ORAISON QUI SE FAIT PAR LES AFFECTIONS

Elle est plus facile. La véritable oraison se fait mieux par les gémissements que par les discours.

L'oraison qui se fait par les affections a ses avantages, aussi bien que celle qui se fait par le raisonnement ; les tempéraments étant si différents, il y en a qui ont plus de disposition à appliquer leur esprit, et à soutenir un raisonnement, et d'autres qui sont plus portés à exciter les affections de la volonté. Dans un exercice qui est assez dur à la nature, il faut que chacun consulte sa disposition intérieure ; ou plutôt il doit observer en lui-même par quelle voie Dieu veut l'attirer à lui. Tout dépend de Dieu : toute notre application doit tendre à le suivre, et à nous tenir dans le chemin où il nous a mis.

Cette oraison a trois grands avantages : sa facilité : sa nécessité, et son mérite. 1° Elle est très facile, tous ne sont pas également capables de

s'entretenir dans de grands raisonnements, et presque tous peuvent aisément exciter des affections. 2° Elle est nécessaire, parce que la difficulté de pratiquer la vertu ne vient pas du côté de l'entendement (un homme conçoit assez la raison de ses obligations) mais elle vient du côté de la volonté et de l'appétit inférieur, dont il faut ranimer la langueur, et réveiller l'activité. 3° Cette oraison est d'un plus grand mérite, la volonté seule en est le principe, et en excitant les affections, on excite l'amour, le premier mouvement du cœur, qui règle tous les autres mouvements, et qui est le plus parfait de tous.

Le premier avantage de cette oraison est donc, que les âmes les plus simples, qui ne savent que les premiers principes de la religion, peuvent en être très capables. Embrasées d'un très pur amour, elles peuvent passer les heures entières dans les colloques avec Dieu, lui exprimant leur ardeur en mille manières ; ce qui est une très parfaite oraison.

Ce serait cependant une erreur grossière de croire que, pour bien faire oraison, il fallût être ignorant, ou renoncer à ses propres lumières. Saint Thomas excellait en science et en amour. Mais aussi l'on ne doit pas s'imaginer qu'il faille pour faire une bonne oraison de grandes con-

naissances. Quelquefois, au contraire, la science devient aux savants, par la mauvaise disposition de leur cœur, une occasion d'orgueil, et leur orgueil les prive des grâces qui sont nécessaires pour faire une bonne et salutaire méditation. L'oraison est un commerce avec Dieu, et Dieu, comme parle Salomon, aime à « s'entretenir avec les âmes simples [1] » et humbles, où, selon l'énergie du texte hébreu, « il communique ses secrets à ceux qui ont le cœur droit. »

« La science et toutes les excellences de l'esprit peuvent donner à l'homme l'occasion d'avoir confiance en lui-même, et dès lors de ne s'abandonner pas entièrement entre les mains de Dieu, ce qui empêchera la dévotion ; les âmes simples au contraire auront quelquefois plus de dévotion, parce qu'elles ont plus d'humilité. Il est néanmoins constant que si on soumet à Dieu sa science et ses perfections naturelles, elles peuvent servir à augmenter la dévotion [2]. » Car les défauts de l'homme ne viennent jamais des dons de la nature, mais du mauvais usage qu'il en fait. La seule simplicité de la foi avec beaucoup d'ardeur suffit pour cette oraison ; bien qu'on n'ait

1. Cum simplicibus sermocinatio ejus. Prov. III, 32.
2. D. Th. 2.2, q. 82, art. 3, ad. 3.

pas beaucoup de lumière. Personne ne peut s'excuser de s'appliquer à cet exercice, puisqu'il ne faut que savoir aimer la bonté infinie de notre Créateur, de notre Rédempteur, de notre Sanctificateur, ou gémir devant Dieu avec une douleur accompagnée de confiance, en considérant sa propre misère et ses continuelles faiblesses. Car tous les sujets qu'on peut prendre pour méditer se doivent rapporter à ces deux chefs : la bonté de Dieu, et notre misère ; les bienfaits que nous avons reçus de lui, et que nous espérons en recevoir, et nos défauts continuels dont nous lui demandons le remède.

Qu'est-il donc besoin de tant de discours, de tant de raisonnements et de tant de lumières, pour s'exciter à aimer un Dieu si aimable ? Jésus-Christ en Croix, que nous avons si souvent devant les yeux, n'est-il pas une preuve assez grande et assez manifeste de cet amour incompréhensible de Dieu pour les hommes ? N'était-ce pas là toute la science de saint Paul, et la science d'un Apôtre ne peut-elle pas suffire à chacun de nous ? Qui peut ignorer aussi sa propre faiblesse, ses chutes et ses tiédeurs ? Ce n'est pas la science qui nous les apprend, c'est notre propre expérience.

On n'a donc pas besoin de penser et de rai-

sonner beaucoup. « L'oraison, dit saint Augustin, est un exercice qui se fait mieux par les gémissements que par les discours [1]. » C'est pourquoi l'on peut continuer plus longtemps une oraison d'affections, qu'une oraison de raisonnements : la volonté ne s'épuise pas si facilement que l'esprit. On est bien vite au bout quand il s'agit de raisonner ; et il arrive très souvent qu'après s'être entretenu quelque temps dans une bonne pensée, et qu'on en cherche une autre, il s'en présente en foule à l'esprit de très vaines, et même de mauvaises, qui lui emportent toute son attention. « La pensée est un regard de l'esprit, qui est exposé à la distraction [2]. » Outre qu'il est fort difficile à l'esprit de fournir une si longue suite de pensées sur un même sujet, il est encore plus difficile d'empêcher que parmi les pensées il ne s'en mêle d'indifférentes et d'inutiles, qui bien souvent nous font perdre tout le fruit des autres.

La volonté au contraire peut à la vue d'un même objet former mille affections différentes, et les impressions qu'elle reçoit étant bien plus fortes que celles qui se font sur l'esprit, elles durent aussi davantage.

1. D. Th. 2.2, q. 83, art. 14. Ex. S. Aug. Epist. 121.
2. D. Th. 2.2, q. 180, art. 3.

L'entendement est un miroir qui reçoit les images des choses qui s'effacent en un moment; la volonté est une cire qui reçoit une figure dont l'impression dure longtemps [1]. Le moyen le plus infaillible pour se concilier une véritable attention, est donc, non pas d'assembler une multitude de pensées pour s'entretenir : mais c'est d'exciter les affections de la volonté. Car nous sommes plus fortement émus par ces pieuses affections, que par les opérations de l'entendement [2]. N'expérimentons-nous pas en nous-mêmes, que les plus fortes applications de l'esprit procèdent toujours de quelque passion ? On a de la peine de détourner sa pensée de la perte d'un ami, que la mort nous aura enlevé. Toutes les autres passions produisent le même effet, parce que les mouvements de la volonté et de l'appétit inférieur sont plus véhéments et font une impression plus vive que les opérations de l'entendement. C'est pourquoi le moyen le plus assuré d'avoir et de conserver une grande attention dans l'oraison, est de mettre en action la

1. Intellectus ut speculum assimilandus, affectus ut cera sigillandus. D. Th. Opus. 61, grad. 10.

2. Magis recipit anima secundum affectum, et vehementius movetur, quam secundum intellectum. D. Th. in 3, Sent. dist. 15, q. 2, art. 1.

volonté, et d'émouvoir de fréquentes affections. La volonté bien enflammée arrête l'esprit, et l'oblige à lui tenir présent l'objet vers lequel elle se porte : ce qui est le soutien et le fruit de l'oraison.

CHAPITRE IX

DE L'ORAISON QUI SE FAIT PAR LES AFFECTIONS (*suite*)

Sa nécessité pour vaincre la tiédeur et l'indévotion de la volonté. La corruption de la nature est plus grande à l'égard de la volonté qu'à l'égard de l'entendement.

La seconde raison qui relève l'oraison d'affection est sa nécessité ; car nous avons plus besoin de gagner la volonté, que de persuader l'entendement.

La difficulté de pratiquer la vertu ne vient pas du défaut de connaissance, mais du manque d'amour : la corruption de la nature s'est plus répandue sur la volonté que sur l'entendement. Presque personne n'ignore ce qu'il doit faire : la loi naturelle nous fait assez sentir nos obligations, et cette loi intime ne peut jamais être entièrement effacée [1]. Le grand mal de la nature

1. Lex tua scripta in cordibus hominum, quam nec ulla quidem delet iniquitas. D. Th. 1.2, q. 94, art. 6.

est notre extrême faiblesse qui nous empêche de vouloir ce que nous savons bien être obligés de vouloir et d'accomplir.

C'est sur ce fondement que tous les Conciles et tous les Pères ont établi la nécessité de la grâce. Si le péché d'Adam avait seulement rempli de ténèbres l'esprit de ses enfants, et si nous n'avions hérité de ce malheureux père que l'ignorance, il nous aurait suffi de recevoir la foi pour dissiper ces nuages. Mais le plus grand mal de l'homme, c'était la faiblesse qu'il avait contractée par sa chute. La loi l'augmenta par la multitude des commandements, accablant l'homme, qui sans ce nouveau poids, était déjà assez faible. De sorte qu'après avoir reçu la loi, il avait besoin de la grâce du Rédempteur, qui le fortifiât. La loi commande, mais l'infirmité de l'homme succombe : et la grâce vient à son secours par la charité qu'elle répand dans son cœur. Aussi était-il nécessaire que la loi écrite précédât la loi de grâce, afin que l'homme eût le temps de connaître sa faiblesse, et qu'en étant bien convaincu, il désirât la grâce du médiateur [1].

Saint Augustin fortifie cette doctrine, dans son explication du Psaume CVI. Il remarque que

1. D. Th. 1.2, q. 106, art. 3.

l'homme est attaqué de trois tentations, qui font assez voir que sa faiblesse est plus grande que son ignorance. La première est celle de l'erreur ; la seconde est la difficulté de vaincre la concupiscence ; et la troisième celle de la langueur et du dégoût de la volonté dans les exercices de piété [1].

Représentons-nous, dit-il, un homme qui par son péché s'est éloigné de Dieu et de soi-même : il a son cœur enseveli dans les plaisirs mortels de ce monde. Il veut pourtant se retirer de cet état funeste : il commence dès lors à entrevoir une lumière fort éloignée, qui ne peut parvenir jusqu'au lieu où il est. Cependant cette sombre lueur lui laisse un grand désir d'être éclairé de la vraie lumière. Agité de ce désir, il tente tout ce qu'il peut ; il court partout, il cherche quelqu'un qui le conduise et qui le mette dans le chemin où il puisse trouver cette lumière. C'est la première tentation, celle de l'erreur, et la faim de la vérité. Enfin il est assez heureux pour trouver la lumière, ou la lumière vient elle-même l'éclairer, et se répandre dans son esprit. Il commence

1. Prima tentatio erroris et famis veritatis. Secunda difficultatis vincendarum concupiscentiarum. Tertia tædii atque fastidii. *D. Aug. in Ps.* CVI. Vide D. Th. q. 21 de malo, art. 1.

à voir l'état déplorable où il est réduit : on lui fait connaître la voie assurée par laquelle il doit marcher, et le terme où il doit aller. Mais l'homme ayant un fonds d'orgueil inépuisable, présume aussitôt beaucoup de ses propres forces, et croit n'avoir besoin du secours de personne pour combattre et surmonter ses vices et sa faiblesse.

Voici la seconde tentation, plus difficile à vaincre que la première : il se trouve esclave de ses passions, et renfermé dans de pernicieuses habitudes comme dans un lieu fermé d'épaisses murailles, que toutes ses forces ne peuvent rompre, et qui lui rend sa sortie presque impossible. On lui dit alors : Vivez conformément aux lumières que vous avez reçues. Vous n'aviez pas autrefois les mêmes connaissances, maintenant vous êtes assez éclairé : usez de vos lumières, suivez le chemin qu'on vous marque.

Cet homme ainsi éclairé s'efforce de marcher, mais il se trouve lié. Il était auparavant dans l'erreur, maintenant il est dans l'impuissance. Convaincu de sa faiblesse et chargé de chaînes, il crie au Seigneur de le délivrer de ses cruelles nécessités, et après avoir dissipé ses erreurs, de fortifier son impuissance et la faiblesse de sa volonté. Dieu donc encore une fois exauce ses désirs, et par un effet de sa grâce toute-puis-

sante, l'homme rompt tous ses liens, il « brise toutes ces portes de fer et d'acier ; [1] » et par le secours de cette divine grâce, il commence à trouver facile ce qui auparavant, quand il était abandonné à lui-même et à ses propres lumières, lui paraissait impossible. Il embrasse donc les exercices de piété, il y trouve de la douceur ; et dans cet heureux changement à peine se connaît-il lui-même. Alors tout rempli de sentiments de reconnaissance, il rend mille actions de grâces à son libérateur. Cependant, ô inconcevable faiblesse de l'homme ! à peine s'est-il relevé qu'il retombe honteusement, et, semblable à un malade que son mal a extrêmement affaibli, quand il fait un effort pour se lever d'un côté, il tombe de l'autre.

Voici une troisième tentation, qui le vient jeter dans un plus grand danger : il s'ennuie, il s'inquiète, il tombe dans une affreuse langueur, et il se dégoûte de tous les exercices de piété qu'il avait résolu de pratiquer. Il est dans un état si pitoyable, qu'il ne peut ni lire, ni prier ; et c'est ici une tentation entièrement opposée à la précédente. Auparavant il séchait de faim, main-

1. Contrivit portas æreas, et vectes ferreos confregit. Ps. cvi, 16.

tenant l'abondance lui cause du dégoût. « Il a en aversion toute sorte de viande [1], » comme parle David ; c'est-à-dire qu'il n'a ni sentiment de Dieu, ni tendresse pour les plus saints devoirs de la religion.

Cette décadence de l'homme nous fait voir avec assez d'évidence qu'il n'existe dans la vie aucun état où il n'y ait beaucoup à craindre et beaucoup à combattre. Avant sa conversion, lorsque l'homme est dans une sécurité trompeuse, et plongé dans les délices mortelles de la chair et du monde, il est frappé d'un prodigieux aveuglement. Dieu, qui veut convertir ce pécheur, commence à jeter dans son esprit un rayon qui lui fait voir le danger où ses crimes l'ont mis. Alors effrayé de se voir déjà un tison d'enfer, l'esclave du démon, et l'objet de la colère de Dieu, il veut sortir de cet état déplorable. Mais il ressemble à un homme qui s'éveille d'un profond sommeil, et qui ne sait pas encore bien où il est. Il veut se relever, et il commence à sentir toutes ses passions qui se révoltent et qui l'attirent d'autant plus, qu'il s'efforce de les vaincre. Dieu, qui voit son désir de combattre

1. Omnem escam abominata est anima eorum. Ps. cvi, 18.

et de surmonter ses passions, et son impuissance, lui donne une seconde grâce : il éclaire son esprit, et il fortifie aussi sa volonté. Le voilà donc maintenant assez fort pour rompre toutes les chaînes qui le tenaient attaché. C'est un homme nouveau, marchant dans les voies de la sainteté et de la justice.

Mais enfin voici une autre tentation qui le jette dans un plus grand danger, qu'on peut appeler la plus difficile et la plus insurmontable. A peine a-t-il commencé à pratiquer les exercices de piété, qu'il tombe dans la langueur, dans la tiédeur, et dans un dégoût horrible de tout ce qu'il fait. Cet état n'est jamais sans un péril évident de tout quitter, et de reprendre le train du monde et du péché. David dit de ces personnes tièdes : « Ils ont approché des portes de la mort. » Dieu permet cette tentation pour humilier les âmes, pour les obliger de se tenir dans un anéantissement continuel ; il veut leur faire connaître qu'elles ont besoin de quelques gouttes de cette rosée ou de cette manne céleste, qui adoucisse leurs peines, et qui leur fasse retrouver le plaisir dans les exercices de piété, dont elles ont contracté un si grand dégoût.

Si la seule connaissance pouvait suffire à une âme pour opérer son salut, l'homme aurait pu

mettre sa confiance en lui-même, et croire qu'il n'avait besoin que d'un maître pour l'instruire, non d'un médecin pour le guérir. Si du moins cette grâce forte et puissante qu'il avait reçue, pouvait lui suffire, il aurait encore pu se confier en ses propres forces, et dire que, une fois guéri, il pourrait se conserver dans la santé qu'il avait reçue. Il fallait donc de toutes manières humilier l'homme, et le faire convenir de sa faiblesse ; afin qu'il connût par expérience qu'il a besoin d'une grâce pour dissiper ses ténèbres, d'une autre grâce pour se relever de ses faiblesses, et d'une troisième grâce pour répandre la suavité dans son cœur et lui faire surmonter cette troisième tentation de tiédeur. Ce n'est donc plus de son erreur qu'il demande d'être délivré, ce n'est plus des combats qu'il souffre de la part de ses passions et de ses habitudes ; il demande à Dieu d'être délivré de la corruption de son cœur, qui lui fait trouver du dégoût, où il n'y a que de la douceur. Alors il offrira à Dieu un sacrifice de louange, et il racontera les œuvres du Seigneur, non pas comme auparavant avec douleur, amertume, inquiétude, mais avec plaisir et avec joie.

C'est le Prophète Royal qui a parlé jusqu'ici, et avec lui saint Augustin, qui nous a exposé les mystères de ses paroles.

Si tout notre mal procède de la faiblesse et de la froideur de la volonté, qu'est-ce donc qui renforcera et renouvellera la dévotion dans une âme ? Ce sera l'oraison, remède universel de tous nos maux : non pas celle qui s'applique à former de grands raisonnements, et à pénétrer de grandes vérités, mais l'oraison de la volonté et des affections.

Combien voit-on de personnes très éclairées capables d'expliquer les plus profonds secrets de la vie spirituelle et de la Théologie mystique : ils parlent en anges de toutes les voies et de toutes les opérations de Dieu, on dirait qu'ils sont avec saint Paul les disciples de l'Ecole du Paradis ; et cependant ils mènent une vie très languissante dans les actions de piété. On trouve en ces gens-là un esprit de lumière, et une volonté sans mouvement et sans ardeur. Quelle est la source de deux états si contraires, de science et d'indévotion ? C'est que dans l'oraison, que l'on continue des années entières, ou par son propre choix, ou par un règlement dans la religion, on ne travaille point à enflammer la volonté par de vives affections, par de sincères désirs de plaire à Dieu, par de sérieuses résolutions d'éviter les péchés ordinaires, quoiqu'ils ne soient pas mortels, par des gémissements accompagnés de confiance, sur

sa misère et sur sa faiblesse ; tandis qu'on s'affectionne à remplir son esprit de lumière, et à charger sa mémoire de réflexions des saints Docteurs, que l'on ne fait jamais soi-même. On convertit sa méditation en une étude sèche, froide et stérile, et on laisse la volonté sans aucun goût des choses de Dieu, qui par une secrète justice, permet quelquefois que ces hommes admirables et admirés tombent dans d'énormes péchés, et dans des désordres scandaleux.

CHAPITRE X

DE L'ORAISON QUI SE FAIT PAR LES AFFECTIONS (*Suite*)

Deux maux de la nature : l'ignorance et la faiblesse. L'oraison affective guérit la faiblesse, et perfectionne l'oraison qui se fait par raisonnement ; la connaissance est un remède qui a besoin d'un autre remède.

Deux maux ont coutume de dérégler la vie des hommes : l'ignorance de leurs obligations, et la négligence ou la répugnance à les remplir ; car nous voulons les choses avec d'autant plus d'ardeur, que nous les connaissons avec plus de certitude, ou que nous sentons plus de plaisir à nous acquitter de nos devoirs. Il faut donc pour guérir ces deux maux, que ce qui nous était caché nous soit bien connu, et que ce qui ne nous apportait aucun plaisir nous devienne agréable [1].

1. Nolunt homines facere quod justum est, sive quia latet, sive quia non delectat... D. Aug. *De peccator. merit. et remiss.*, lib. II, cap. XVII.

Pour l'ignorance, elle est assez rare, ainsi que nous l'avons établi, puisque la loi naturelle et cette lumière intime, tout à la fois commune et particulière, publique et cachée, comme l'appelle saint Augustin, nous fait assez connaître les premières et les principales règles de la vertu. « Tous ceux qui pèchent sont des prévaricateurs [1], » dit le Psalmiste ; et saint Paul confirme cet oracle, quand il dit, qu'il n'y a point de prévarication où il n'y a point de loi qu'on puisse violer. Il faut donc conclure, que si tous les pécheurs sans exception sont des prévaricateurs, il y a dans tous les hommes une loi naturelle que l'on viole. C'est de cette loi que saint Paul a dit, que les Gentils qui n'ont point de Loi, se tiennent à eux-mêmes lieu de Loi. Enfin, outre cette impression intime de la loi éternelle, tous les chrétiens sont enfants de lumière. Il n'est donc pas besoin d'une étude considérable pour connaître ce que tant de lumières ensemble font voir dans un plus grand jour. Le principal effort à faire sur la nature, c'est de trouver du plaisir dans les actions où elle a toujours du dégoût, *suave fiat quod non delectabat*. Or c'est dans les

1. Prævaricatores reputavi omnes peccatores terræ. D. Aug. in Ps. CXVIII, conc. XXV.

affections de la volonté que réside le véritable plaisir, particulièrement dans les actes d'amour, puisque l'amour est toujours accompagné du plaisir.

Nous pouvons appliquer à l'oraison du raisonnement ce que saint Augustin a dit de la loi ancienne et de ses sacrements : que c'était un remède à la vérité pour guérir les blessures de la nature, mais que ce remède avait besoin d'un autre remède, sans lequel il demeurait inutile. Expliquant les paroles de David selon l'énergie des Septante, il dit que « l'homme qui ferme ses oreilles aux inspirations divines, est semblable à l'aspic qui ferme ses oreilles pour ne point entendre cette heureuse voix, qui le veut enchanter, et pour ne pas recevoir ce remède auquel on a joint un second remède, *medicamentum medicatum*. Que signifie, demande-t-il, cette expression, *medicamentum medicatum*, un remède réparé ? Et il répond : c'est pour nous faire connaître combien toute la loi sans la grâce de Jésus-Christ était inutile. « Il y avait des remèdes dans les Prophètes, il y en avait dans la loi. Tous les préceptes de l'ancienne loi, et à plus forte raison tous les sacrements, étaient autant de remèdes ; mais ils étaient imparfaits, et

ils avaient besoin d'être fortifiés par un autre remède [1]. »

Car, comme l'explique ailleurs le même saint Docteur, que servent tous les préceptes de la loi, toutes les exhortations et les répréhensions les plus véhémentes des Prophètes, si l'on n'a pas la force d'accomplir ce que commandent la loi et les Prophètes ? Ce n'est donc pas la seule loi ou la connaissance qui justifie, c'est la seule charité, c'est la seule grâce. « Reconnaissons la grâce, qui fait que la doctrine nous devient utile ; que si cette grâce vient à nous manquer, la doctrine nous rend plus coupables [2]. »

Voilà ce qu'on peut dire, proportion gardée, de l'oraison de raisonnement. Toutes les lumières, toutes les considérations, tous les raisonnements sont des remèdes : ils guérissent l'ignorance, qui est le premier défaut de la nature ; mais il ne sert de rien d'avoir l'esprit éclairé, si la volonté est languissante. Ne me dois-je pas imputer ma perte, si, voyant le précipice, je me prive de la force qui m'empêcherait d'y tomber ? et ne serai-je pas plus coupable, si je me jette

1. D. Aug. *in Ps.* LVII.

2. Agnoscamus gratiam quæ facit prodesse doctrinam, quæ gratia si desit, videmus obesse doctrinam. *D. Aug. Epist.* CVII.

moi-même dans les dangers que je vois devant mes yeux, et où je vais courir volontairement ? La faiblesse me perd, la connaissance me rend inexcusable. Je puis me convaincre de mes obligations à force de méditer, je puis même par la raison arrêter ou adoucir l'impétuosité de mes passions ; mais qui me guérira de la langueur que je sens, quand il faut accomplir la loi ? Qui me fera vaincre ma tiédeur ? Qui m'ôtera le dégoût des choses de Dieu ? Tout le secours qui vient de l'entendement, n'est qu'un remède imparfait et inutile que j'emploie ; mais ce qui est du côté de la volonté, si je m'excite, si je m'enflamme, l'amour, l'ardeur, le plaisir, sont le remède entier, qui produit la guérison. L'amour ôte la langueur, l'ardeur échauffe la tiédeur, le plaisir chasse le dégoût ; et tout cela apporte à l'âme une force invincible pour entreprendre tout ce qu'elle veut. Les oppositions les plus violentes et les choses les plus insupportables sont adoucies et presque détruites par l'amour, dit saint Augustin cité par saint Thomas [1].

On n'a jamais ouï dire, et on ne lira jamais, que toutes ces grâces extraordinaires que Dieu a faites aux âmes, et qui allaient quelquefois jus-

1. D. Th. 1.2, q. 107, art. 4, ad. 7.

qu'aux extases, aient été communiquées dans une oraison, qui se passe toute dans les raisonnements : le seul amour fait l'union des cœurs, et mérite ces divines communications. Mais laissant à part les opérations extraordinaires de Dieu, on doit être persuadé que jamais une âme n'a senti, ni ne sentira jamais quelque consolation, quelque dévotion, quelque tendresse, quelque plaisir dans son oraison, si ces méditations ne descendent de l'esprit dans le cœur et dans la volonté ; parce que tous ces sentiments de tendresse et de dévotion sont uniquement les fruits de l'amour, et non pas de la connaissance et de la raison,

D'ailleurs cette oraison affective est d'un plus grand mérite, parce qu'en excitant les affections de la volonté, elle excite l'amour, qui produit tous les autres mouvements, et l'amour est le principe de tous les mérites que nous pouvons acquérir avec le secours de la grâce. Nous avons déjà apporté cette oraison, et nous aurons l'occasion de l'étendre dans la suite.

CHAPITRE XI

QU'IL FAUT JOINDRE ENSEMBLE CES DEUX MANIÈRES D'ORAISON ; QUE LES AFFECTIONS DOIVENT AVOIR LA MEILLEURE PART

Oraison parfaite, dans l'exercice actuel de l'amour de Dieu. Pendant cette oraison il se fait une communication continuelle du Saint-Esprit.

Après avoir expliqué les avantages de ces deux oraisons, il est nécessaire de montrer qu'une oraison, pour être parfaite, doit être composée de ces deux parties : la considération et les affections. Il faut commencer par la considération, et finir par les affections ; mais il faut mêler de temps en temps l'une avec l'autre, et à mesure qu'on connaît une vérité, exciter la volonté pour l'embrasser et pour en tirer les affections qui lui sont proportionnées.

Si nous considérons l'ordre de la nature dans l'homme, nous reconnaîtrons d'une manière sensible que la connaissance et l'amour sont inséparables. La volonté ne peut jamais aimer son objet

qu'il ne lui soit montré ; et un objet grand, excellent et très aimable, ne peut être connu sans être aimé.

Soit donc que l'on médite sur quelque perfection de Dieu, ou sur quelque mystère de la religion, ou sur quelque vertu, il faut que l'esprit regarde son objet, et le considère par divers endroits, pour voir toutes les beautés qu'il représente à la volonté. L'ange connaît par un simple regard tous les objets, et en même temps toutes les vérités et toutes les beautés qu'ils renferment, parce qu'il a la plénitude de la lumière intellectuelle. Mais l'homme n'a qu'une connaissance imparfaite ; et il est obligé de suppléer au défaut de son esprit par la multitude des actes, qui sont les divers regards qu'il jette sur un objet [1].

Dieu commence toujours la justification de l'homme par la connaissance qu'il lui communique, comme il commença à perfectionner le monde, qui était encore dans le cahos, par la production de la lumière. Le premier effet de la prédestination, dit saint Paul, est la vocation : « Ceux que Dieu a prédestinés, il les a appelés ; ceux qu'il a appelés, il les a justifiés ; ceux qu'il a justifiés, il les a glorifiés [2]. » On voit dans cet

1. D. Th. 2.2, q. 180, art. 3.
2. Rom. VIII, 30.

ordre, que la vocation commence d'établir le dessein de Dieu sur un homme qu'il a prédestiné. Or la vocation n'est autre chose qu'une parole intérieure, que Dieu fait éclater dans l'âme pour la tirer de son assoupissement : ou bien c'est une lumière qui la vient éclairer, car elle ne se réveillerait jamais, si Dieu ne lui ouvrait les yeux, dit saint Augustin [1]. C'est ce qu'il éprouva lui-même dans sa conversion, et il s'en explique ainsi : « Vous m'avez appelé, vous avez crié, vous avez percé ma surdité, vous avez jeté des éclairs, vous m'avez ébloui par votre splendeur, et vous avez dissipé mon aveuglement [2]. »

La considération est donc nécessaire pour l'oraison, et elle doit la commencer. « Toute sa gloire est au dedans d'elle-même, » ou, selon quelques exemplaires grecs, « est dans ses pensées. » Enfin, la foi, qui n'est qu'une connaissance, est le principe de la charité et de l'amour.

Il faut que les affections suivent la considération, et que la connaissance se termine toujours à l'oraison.

Possédant les habitudes de la foi, de l'espé-

1. Non evigilaret, nisi oriretur lux tua, quæ eum de somno excitaret. D. Aug. in Ps. LXII.

2. *Confes.* lib. X, cap. XXVII.

rance et de la charité, qui sont les principes des actes surnaturels, nous portons dans nos cœurs les étincelles d'un feu céleste, comme il y a des étincelles cachées dans les veines de la pierre. Nous frappons par la considération ou par la méditation notre cœur quelquefois aussi dur que la pierre, pour en faire sortir ces étincelles. Mais lorsque le feu est une fois allumé, et que la volonté est bien émue, il faut arrêter l'entendement pour laisser agir la volonté, jusqu'à ce qu'on sente qu'elle commence à se ralentir. Et alors il faut revenir à la méditation ; il faut frapper une seconde fois la volonté pour en faire sortir de nouvelles étincelles, et faire succéder ainsi la considération et l'amour [1].

Il faut néanmoins que l'amour, qui est la fin de la connaissance, ait la meilleure part dans l'oraison : car la considération, quelque sublime qu'elle soit, ne saurait nous acquérir un seul degré de mérite, ni nous faire avancer d'un pas dans la vertu ; c'est le privilège de l'amour. Aussi l'on peut appeler l'oraison affective un continuel et un actuel exercice de l'amour de Dieu. On sait que l'un des plus grands mystères de la religion chrétienne est la mission invisible du Saint-

1. D. Th. 1 p. q. 43, art. 3.

Esprit. Toutes les fois qu'une âme fait un nouveau progrès en l'amour de Dieu et qu'elle acquiert une nouvelle grâce, et par conséquent, un plus grand mérite, il se fait une nouvelle mission. Ce qui se passa autrefois d'une manière visible et sensible en la descente du Saint-Esprit sur les apôtres, se renouvelle dans cette âme d'une manière invisible : elle reçoit le Saint-Esprit, et avec le Saint-Esprit, toute l'adorable Trinité. Car en recevant la grâce, une âme ne reçoit pas seulement ce don et cette faveur du Saint-Esprit, et de toute la Trinité ; mais elle reçoit aussi la personne du Saint-Esprit et toute la très sainte Trinité elle-même, qui se rend présente dans cette âme pour y habiter comme dans son temple [1]. Elle reçoit donc la grâce sanctifiante comme un gage de l'amour de Dieu, dont elle peut user comme il lui plaît pour s'avancer dans la sainteté ; et ce qui est le comble des faveurs de Dieu, elle reçoit les trois personnes divines, *pour en jouir librement,* les adorer dans le temple de son cœur, s'entretenir avec elles, et enfin les posséder comme un trésor qui lui est rendu propre, puisque toutes les trois personnes de la Trinité se donnent à elle. Et en vertu de cette dona-

1. D. Th. 2.2, q. 28 et 29.

tion, irrévocable de la part de Dieu, l'âme en fait une parfaite acquisition, n'y ayant rien de mieux acquis que ce qui est donné. Si elle sait tirer d'un si grand bonheur l'avantage qu'il lui est possible d'en tirer, il est en son pouvoir de jouir à son aise de toute la sainte Trinité qui a la bonté de se renfermer dans son cœur. Elle peut s'entretenir familièrement avec les personnes divines, agir auprès d'elles avec une entière confiance, et prendre saintement tous les plaisirs qu'une si heureuse possession est capable de lui donner.

Cependant la merveille est, qu'elle ne reçoit pas ce don une seule fois ; mais toutes les fois qu'elle fait de nouveaux progrès dans l'amour de Dieu et qu'elle acquiert de nouveaux degrés de grâce, il se fait en elle une nouvelle mission du Saint-Esprit, et une nouvelle présence de la sainte Trinité. Cette présence de la Trinité est si réelle, que quand, par impossible, Dieu ne serait point par son immensité en toutes choses, il serait dans l'âme qui reçoit la grâce ; et il y est d'une manière plus noble par la grâce, qui est la participation de la nature divine la plus grande qui puisse exister.

Tel est le bonheur d'une âme qui avance toujours dans la grâce, et ce bonheur n'est-il pas

capable de la remplir d'une joie qui surpasse toute autre joie ; car que peut désirer de plus une âme, qui réellement et effectivement possède Dieu ? Le cœur de l'homme est-il si grand que Dieu ne puisse pas le remplir ? De là cette paix inaltérable, qui surpasse tous les sens, quand l'âme fait réflexion qu'elle possède Dieu, et que tous les efforts des démons ne peuvent le lui faire perdre si elle ne le veut.

Mais quand se fait ce progrès dans la grâce ? Sera-ce quand, dans l'oraison, on s'applique à faire de grands raisonnements ? Sera-ce encore quand on reçoit des connaissances extraordinaires, ou même le don de prophétie ? Et enfin, quand une âme est toute brillante de lumières ? Non certainement. Si les lumières acquises ou surnaturelles ne sont pas accompagnées d'ardeur, elles sont beaucoup au-dessous de celles qu'avait reçues l'ange apostat, et il n'y a encore rien là, qui puisse mériter la présence du Saint-Esprit. Il est vrai, que le Saint-Esprit opère d'une manière particulière dans l'esprit du prophète ; il meut l'esprit, le cœur et la langue du prophète, comme un instrument dont il se sert pour l'édification de l'Eglise ; mais il n'entre pas dans son cœur pour y habiter, comme dans le juste qui reçoit la grâce, ou un accroissement de grâce.

L'âme ici devient conforme à Dieu par la grâce ; c'est pourquoi, pour qu'on puisse dire qu'une personne divine est envoyée par la grâce, il faut qu'il y ait quelque ressemblance entre l'âme et cette personne divine. Et parce que le Saint-Esprit est dans la Trinité, l'amour personnel, l'âme en recevant la charité est rendue semblable au Saint-Esprit ; et toutes les fois qu'elle augmente en charité, elle reçoit de nouveau le Saint-Esprit et par conséquent le Fils qui le produit. De sorte que le Verbe étant une connaissance avec amour, il ne se fait point de mission du Fils, que lorsque la connaissance se termine en amour [1].

On peut donc considérer l'exercice actuel de l'amour dans l'oraison, comme une effusion du Saint-Esprit sur l'âme. Car peut-on douter que ces ardeurs que l'âme conçoit, ne soient des flammes que répand dans son cœur le Saint-Esprit? et en répandant ses flammes, il se communique lui-même. Ainsi l'âme qui sent que ce feu sacré est allumé, peut dire, que les ardeurs qu'elle éprouve, sont une faveur du Saint-Esprit, les gages de son amour, les marques de sa présence, et les liens sacrés qui l'attachent à son cœur ; en un mot, qu'elle l'a, qu'elle le tient,

1. D. Th. 1 p. q. 43, art. 5, ad. 2.

qu'elle le possède, et qu'il se donne à elle, afin qu'elle en jouisse à loisir et avec liberté, et qu'elle commence sur la terre à participer au bonheur dont elle attend la plénitude dans le ciel.

Ce n'est pas que nous puissions jamais être assurés que les mouvements intérieurs que nous sentons, soient des opérations du Saint-Esprit. Il opère, comme il lui plaît, et selon la parole de l'Evangile, « vous entendez sa voix, et vous ne savez d'où il vient, ni où il va. » « Souvent, dit saint Grégoire, nous croyons aimer ce que nous n'aimons pas, et nous ne croyons pas aimer ce que nous aimons. » Il n'est rien de plus difficile que de se connaître soi-même : le cœur de l'homme est impénétrable, il a des replis et des détours dont on ne peut jamais trouver l'issue. Nous ne connaissons pas le principe des mouvements que nous sentons dans nos cœurs ; nous croyons que la grâce les produit, et ce ne sont quelquefois que les effets de la nature. Mais nous parlons ici en général ; le principe que nous avons établi est très assuré, et il est fondé sur l'Ecriture. La charité est le principe du mérite. Toutes les fois qu'une âme produit des actes fervents d'un véritable amour de Dieu, sa grâce s'augmente, et l'âme reçoit d'une manière particulière le Saint-Esprit. Ainsi pendant tout le

temps de l'oraison qui se passe dans les affections, mais, des affections véritables, saintes et efficaces, il se fait sur cette âme une effusion du Saint-Esprit.

Saint Bernard, demandant comment on peut connaître la présence du Saint-Esprit dans l'âme, dit, parlant de lui-même, qu'il la connaissait par le mouvement de son cœur [1] ; comme, ajoute-t-il, par la fuite des vices, et par l'éloignement des affections terrestres, j'ai connu son empire et sa force ; aussi par les reproches intérieurs qu'il me faisait des fautes les plus cachées, j'ai connu la profondeur de sa sagesse, et par l'amendement de ma vie, j'ai connu l'efficace de sa bonté,

Enfin de tous les états qui peuvent jamais exister sur la terre, le plus heureux et le plus assuré de tous, et celui qui porte plus de marques de la présence du Saint-Esprit, c'est l'état d'une âme qui, pendant son oraison, est dans l'exercice actuel de l'amour de Dieu.

1. Ex motu cordis intellexi præsentiam ejus. D. Th. opusc. 60, art. 24. Ex D. Bernard. Serm. in Cant. LXXIV.

FIN DU TOME PREMIER

TABLE DES MATIÈRES

APPROBATION V
PRÉFACE IX
AVERTISSEMENT XVII

PREMIÈRE PARTIE

RÉFUTATION DE QUELQUES ERREURS TOUCHANT L'ORAISON

Chap. I. — De l'oraison extraordinaire 1
Chap. II. — De l'oraison ordinaire 5
Chap. III. — Première erreur : Attribuer à l'oraison ordinaire ce qui n'appartient qu'à une oraison extraordinaire 16
Chap. IV. — Seconde erreur : Que les âmes qui sont élevées à un degré excellent d'oraison, n'aient plus besoin de s'appliquer à l oraison ordinaire 22
Chap. V. — Troisième erreur : Que tout l'exercice de l'oraison doive consister dans ce seul acte, qu'on appelle contemplation 28
Chap. VI. — Quatrième erreur : Croire qu'on n'a pas besoin de préparation. 31
Chap. VII. — Cinquième erreur : Faire de l'oraison une étude 33

Chap. VIII. — Sixième erreur : Que dans l'oraison, les puissances de l'âme peuvent être privées leurs opérations 40
Chap. IX. — Septième erreur : Que dans l'oraison l'entendement puisse être privé de toute sorte d'idées 45
Chap. X. — Huitième erreur : Qu'il puisse y avoir un amour sans aucune connaissance. . 55
Chap. XI. — Neuvième erreur : Vouloir condamner tout ce qui est sensible, bien qu'il nous puisse conduire à Dieu. 62
Chap. XII. — Dixième erreur : Indifférence ou mépris de la prière vocale. 74
Chap. XIII. — Onzième erreur : De ne point se représenter, dans l'oraison, l'humanité de Jésus-Christ 85
Chap. XIV. — En quel sens les Pères et les Saints ont dit qu'il y a une oraison de repos et de quiétude 102
Chap. XV. — Premier sens. Le repos et l'éloignement des choses du monde est nécessaire pour l'oraison 108
Chap. XVI. — Second sens. Il y a une oraison qui, par sa douceur, peut être appelée oraison de repos 111
Chap. XVII. — Troisième sens. Dans l'oraison, l'âme est dans le repos, parce qu'elle n'a pas une si grande multitude de pensées. . . . 121
Chap. XVIII. — Que c'est une erreur de se vouloir rendre indifférent pour la pratique des vertus, et pour la possession de Dieu même . 132
Chap. XIX. — Que Dieu unit sa gloire avec l'intérêt de ses créatures 135
Chap. XX. — Que cette indifférence est impossible 140
Chap. XXI. — Autres raisons qui combattent cette indifférence 145

Chap. XXII. — De quelle manière l'on doit se comporter, quand on est tenté des pensées de la réprobation 152

DEUXIÈME PARTIE

MAXIMES CERTAINES POUR FAIRE ORAISON

Chap. I. — Que toute la perfection de la vie chrétienne sur la terre consiste en l'amour de Dieu, et non pas en la connaissance . . . 162
Chap. II. — De la perfection de l'amour . . . 170
Chap. III. — L'oraison doit être rapportée à l'amour de Dieu comme à sa fin 175
Chap. IV. — Qu'on peut plus aimer que connaître. 183
Chap. V. — Que toutes les âmes n'ont pas les mêmes dispositions pour l'oraison 191
Chap. VI. — De l'utilité de l'oraison qui se fait par le raisonnement 200
Chap. VII. — Suite du même sujet 207
Chap. VIII. — De la manière d'oraison qui se fait par les affections 215
Chap. IX. — Suite du même sujet 222
Chap. X. — Suite du même sujet 232
Chap. XI. — Qu'il faut joindre ensemble ces deux manières d'oraison ; que les affections doivent avoir la meilleure part. 238

Saint-Amand (Cher). — Imprimerie BUSSIÈRE.

246.1
M388

48152

MASSOULIÉ, O. P., ANTONIN
AUTHOR

Traité De La Véritable Oraison.
TITLE

Tome I. Édition Nouvelle.

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	DATE RETURNED
	STORAGE - CBPL	

48152